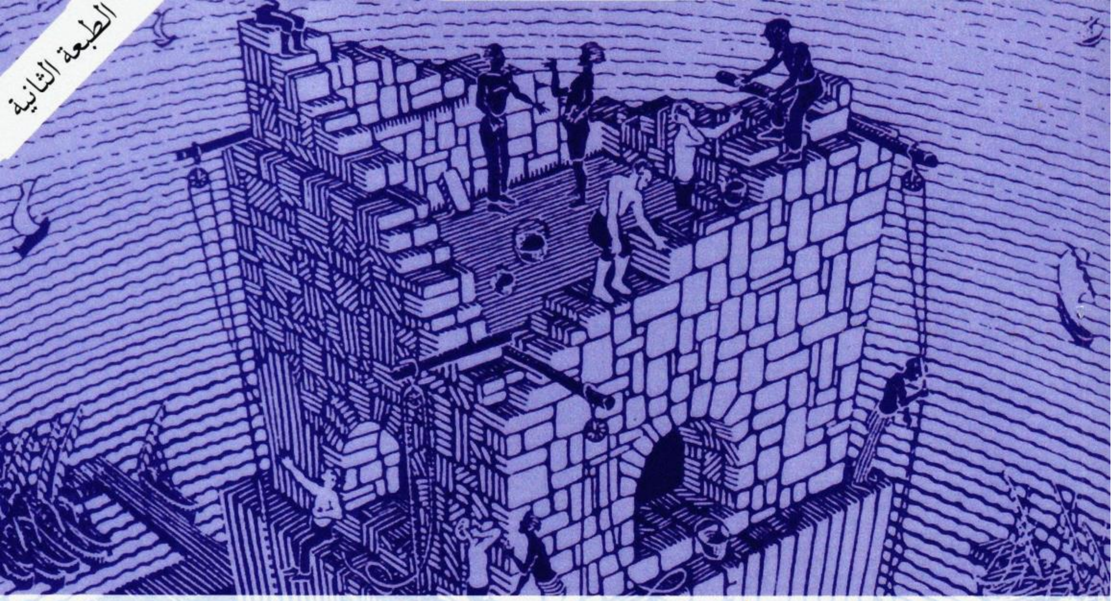
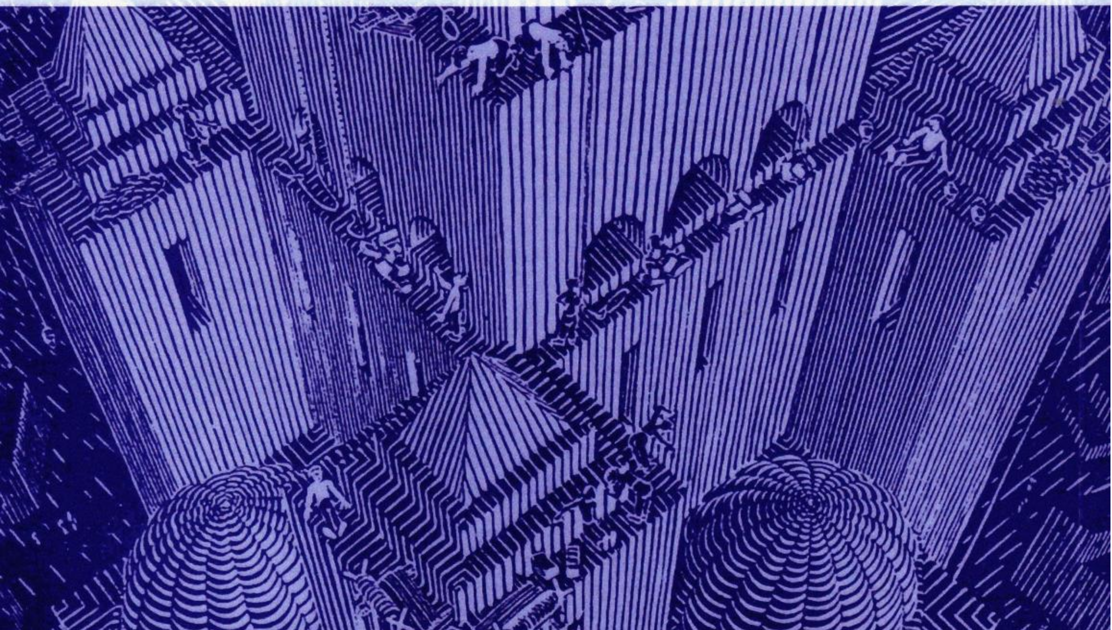


الطبعة الثانية

الفلسفة ببساطة

برندان ولسون

ترجمة آصف ناصر



برندان ولسون هو أستاذ في كلية الدراسات العليا للغة وعلوم المعلوماتية في جامعة طوكيو (كومابا).

الفلسفة ببساطة

برندان ولسون

الفلسفة ببساطة

ترجمة
آصف ناصر

دار الساقي

كلمة
KALIMA

Brendan Wilson, *Simply Philosophy*

الطبعة الأولى ٢٠٠٩

الطبعة الثانية ٢٠١٠

ISBN 978-1-85516-728-5

كلمة
KALIMA

ص.ب: ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

هاتف: ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+

الموقع على شبكة الإنترنت: www.kalima.ae

البريد الإلكتروني: info@kalima.ae

بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ – ٢٠٣٣

هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)

e-mail: info@daralsaqi.com

المحتويات

تمهيد ٩

مقدّمة ١١

الفصل الأول: التقدّم ١٥

المعطيات أولاً أو النظرية؟ ١٥

اكتشاف البنسلين ١٩

الخلاصة ٢٣

الفصل الثاني: العِلل ٢٥

مفهوم العِلّة ٢٥

الاستدلال السببيّ ٢٩

الاستقراء ٣٢

الفصل الثالث: الاحتمال ٣٥

من المعطيات إلى النظرية ٣٥

طريقتان لتأييد النظرية ٣٩

كيف يتقدم العلم ٤٢

الفصل الرابع: الفكرة الحقيقية ٤٥

تشِبّنديل حقيقي ٤٧

خنجر حقيقي ٤٩

الدور السببي ٥١

الفصل الخامس: الجسم والعقل ٥٥

معادلة ديكارت ٥٥

ثنائية الجسم والعقل ٥٩

الفصل السادس: الآخرون ٦٣

عقول أخرى ٦٥

البرهان القياسي ٦٧

الآلة الكونية ٦٩

الفصل السابع: العِلّيّة (السببيّة) الكونية ٧١

لوب وليو بولد ٧٣

خطاب دارّاو النهائي ٧٥

الفصل الثامن: الحرية	٨١
معنى الحرية	٨٣
الحرية الايجابية؟	٨٧
الخلاصة	٨٨
الفصل التاسع: الإغراء	٩١
عبد الأهواء	٩٣
الاداء الصحيح	٩٥
الأثرة الشخصية أم الطبيعة البشرية؟	٩٩
الفصل العاشر: الصواب والخطأ	١٠١
الطبيعة البشرية	١٠٣
كن عاقلاً	١٠٥
الوسائل والغايات	١٠٧
الخلاصة	١١٠
الفصل الحادي عشر: اليقين	١١٣
مذهب أرسطو في المعرفة	١١٣
الشك الديكارتي	١١٥
اليقين الديكارتي؟	١١٩
الفصل الثاني عشر: حجاب المظاهر	١٢٣
مذهب لوك في المعرفة	١٢٥
مثالية بركلي	١٢٧
الخلاصة	١٢٨
الفصل الثالث عشر: مذهب الشك (الريبيّة)	١٣١
العقل والخيال	١٣١
مذهي هيوم في الذات	١٣٣
مذهب هيوم في المعجزات	١٣٧
الخلاصة	١٣٩
الفصل الرابع عشر: الثقة المتعالية	١٤١
مذهب كانط في الأفكار الفطرية	١٤٣
الذات المتسامية	١٤٥
العِلل المتسامية	١٤٧

الخلاصة	١٥١
الفصل الخامس عشر: الحسّ المشترك	١٥٣
مذهب ريد في الأفكار	١٥٥
مذهب ريد في الاقتراح والإيحاء	١٥٧
سلطان منطق العرف الشائع	١٥٨
الخلاصة	١٦١
الفصل السادس عشر: الكُلّيات	١٦٣
مشكلة الكُلّيات	١٦٥
أرسطو عن التصنيف	١٦٨
الفصل السابع عشر: التجريد	١٧١
لوك عن الأفكار المجرّدة	١٧١
بيركلي عن التصنيف	١٧٥
هيوم عن التشابه	١٧٧
الخلاصة	١٧٨
الفصل الثامن عشر: الأسماء	١٨١
الأسماء والتمثيل العقلي	١٨١
الأسماء و«العمادات»	١٨٥
نظرية سببيّة	١٨٧
الخلاصة	١٨٩
الفصل التاسع عشر: التواصل	١٩١
سوسّور حول الاتصال	١٩١
المصطلح أم التفسير	١٩٥
علم المعاني؟	١٩٧
الفصل العشرون: الإدراك	٢٠١
محتويات التجربة	٢٠٣
الصفات الرئيسية والثانوية	٢٠٣
الصفات المستقلة والتابعة	٢٠٧
الفصل الواحد والعشرون: الحياة من دون أفكار	٢١١
طرائق التخلص من الأفكار	٢١٣
حقيقة التجربة والخبرة الواقعية	٢١٥

المذهب الوظيفي ٢١٧
دور الدماغ ٢٢٢
الخلاصة ٢٢٤
الفصل الثاني والعشرون: الحقيقة ٢٢٧
نظرية التقابل ٢٢٩
الترابط والمذهب العملي (البراغماتي) ٢٣١
نظرية الفائض (أو الزيادة عن الحاجة) ٢٣٣
الخلاصة ٢٣٥
الفصل الثالث والعشرون: الموضوعيّة ٢٣٧
(الحقائق المستقلة) ٢٣٩
مشكلات الاستقلال ٢٤٠
دفاع عن منطق العُرف الشائع (أو الحسّ المشترك) ٢٤١
الحاجة إلى الله ٢٤٥
الفصل الرابع والعشرون: الله ٢٤٩
برهان على وجود الله ٢٤٩
الحقيقة الضرورية ٢٥٥
الحقيقة الضرورية والتقابل ٢٥٦
الخلاصة ٢٥٧
الفصل الخامس والعشرون: العِلّة والمقصد ٢٦١
الانتقاء الطبيعي ٢٦٣
رحابة الحياة ٢٦٥
حجة العِلّة الأولى ٢٦٦
الخلاصة ٢٦٩
الفصل السادس والعشرون: الفلسفة ٢٧١
شبكة المفاهيم ٢٧١
غاية الفلسفة ٢٧٥
رياضيات المفاهيم ٢٧٧
الخلاصة ٢٧٩
خاتمة ٢٨١

تمهيد



ما هي الفلسفة وماذا يمكن أن تؤدّيه لنا؟

يستغرق الجواب المسهب عن هذا السؤال محتوى هذا الكتاب، أما الجواب المقتضب فهو أن الفلسفة عبارة عن مجموعة من المشكلات والمحاولات لحلّها.

هل الله موجود؟ كيف ينبغي للإنسان أن يعيش؟ هل ثقتنا بحواسّنا أمر منطقي أم مجرّد شيء حتمي؟ هل التواصل هو انتقال للأفكار؟ ما هي الطريقة الفضلى لتحسين فهمنا للعالم؟ هذه هي مشكلات الفلسفة على مستوى الأساس، وإذا لم تثر أي منها اهتمامك، فليس لك إلاّ أن تضع هذا الكتاب جانباً في الحال.

أفترض أنك ما زلت تقرأ. حسناً. لقد قلتُ إن تلك المشكلات حول الله، والفضيلة، والإدراك، والمعنى والعلم هي مشكلات الفلسفة على مستوى الأساس. لكن توجد مشكلات أخرى على مستوى الأساس، كما توجد مشكلات على المستويات العليا أيضاً. فالسؤال على مستوى الأساس للفلسفة السياسية هو: «لماذا ينبغي للمواطن أن يطيع الحكومة؟» والسؤال على مستوى الأساس للجماليات هو: «ما الذي يجعل شيئاً ما جميلاً؟» لننتقل إلى المستوى الأعلى التالي. إن التفكير في مشكلة على مستوى الأساس يضعنا في مواجهة مفاهيم ليس لدينا الوضوح الكافي بشأنها. حين نسأل، مثلاً، هل كانت ثقتنا بحواسنا، على النحو الذي نسير عليه، عملاً عقلانياً، فسرعان ما يصبح من الضروري أن نفهم بطريقة أكثر صراحة ما نعنيه بكلمة «معقول». ما الذي يجعل معتقداً ما معتقداً معقولاً؟ ما الذي يجعل شخصاً ما شخصاً عاقلاً؟ هذا شيء نرغب في معرفته حتى من دون التطرّق إلى المشكلة الأساس حول الإدراك، لأن فكرة المعقولية هي فكرة مهمة دون شك، ومن المفيد أن نكتسب فهماً أفضل لها. يمكن أن نقول، بشكل

عام، إن مشكلات المستوى الثاني للفلسفة تتضمّن تحليل المفاهيم أو تطويرها، كمفهوم التعقل أو السعادة أو الوجود أو المعرفة أو السببية.

إلا أننا بدأنا في هذه النقطة نشعر بالضياع. فنحن نحتاج إلى خريطة واضحة تظهر أين تقف المشكلات الأساس بالنسبة إلى بعضها البعض، وكيف ترتبط مشكلات المستوى الثاني ببعضها البعض. إننا نتوخّى أن نعرف ما إذا كان هناك مستوى ثالث. كما نرغب في سماع نصائح ناجعة حول الطرق السريعة التي يمكن الاعتماد عليها لتلمُّس طريقنا.

في الحقيقة، لا يمكن لي أن أقدّم لك خريطة، إذ لا توجد خريطة في هذه المرحلة من تاريخنا. فما زلنا نتلمّس طريقنا حول هذه المشكلات الرائعة المحيّرة. لكن ما من داع إلى اليأس. فإني أقدّم في ما يلي رسماً تخطيطياً للخريطة. لا شك أنه رسم خشن وغير كامل، لكني أعتقد أنه مفيد.

مقدّمة

هذا الكتاب هو بمثابة مقدّمة للفلسفة، تضمّ، على نقيض معظم المقدّمات، حجّةً للنقاش. والحجة هي أن المشكلات التي نحاول حلّها في الفلسفة مشتقة في الغالب من التغيّرات التي تتالت على أفكارنا حول العلّة بدءاً من العلل كغايات مروراً بالعلل كحوافز فإلى الأسباب كروابط وذلك على امتداد خمسة وعشرين قرناً مضت.

ففكرة السببية تكشف أيضاً عن الروابط بين المشكلات التي تبدو للوهلة الأولى غير مترابطة، وبالتالي تكشف عن الطبيعة المتميزة الشمولية holistic للفلسفة: فما نقوله، في الفلسفة، حول مشكلة معيّنة، له تبعات تطاول إلى حدّ بعيد ما يمكننا أن نقوله حول مشكلات أخرى.

لذلك فإن السببية تؤدي لنا غرضين في هذا الكتاب: إذ إنها تفسّر كيفية نشوء مشكلات الفلسفة المركزية، وتظهر بالأمثلة أنها ليست منفصلة أو منعزلة بعضها عن بعض. ربما يكون منتهى الطموح أن نثير هذه المسائل ذات النطاق الواسع في كتاب تمهيدي . إلا أن أحد الأشياء التي يحتاج إليها أي فيلسوف هو الإحساس «بالصورة الكبيرة» والمبرّرات المنطقية للترتيب التاريخي التسلسلي وخريطة لشبكة المشكلات. والحجة التي سيستعان بها هي أن السببية يمكن أن تؤمّن كل هذا.

من الواضح أن فكرة السبب (أو العِلّة) مهمة في الحياة العادية ــ فكم مرة في اليوم نقول «لأن»؟ لكنها تعمل بصعوبة أكثر في العلم، ولذلك فإن طبيعة العلم هي اهتمامنا الرئيس الأول. وهذا «ذو علاقة» لأنه من الواضح أننا أنفسنا نعيش في عصر العلم، لكنها تتيح لنا أيضاً أن نسبر غور بعض المشكلات المتضمنة في فكرة السببية.

أما سؤالنا الثاني الذي يبدأ في الفصل الرابع فسيكون حقيقة العقل. فالقول إنّ شيئاً

ما حقيقي هو، في أحد الطروحات المقبولة، القول بأن لديه دوراً سببياً (يربط مشكلة السببية بفلسفة ما وراء الطبيعة metaphysics). لذلك، فإن السؤال ما إذا كانت أفكارنا حقيقية يؤول إلى ما إذا كانت تستطيع أن تسبِّب أو تكون معلّلَة.

يقودنا هذا إلى مشلكة حول الحرية: إذا كان لا بد لأفكارنا من أن تكون جزءاً من الرابطة السببيّة كي تتّسم بالواقعية، فهل يمكن في تلك الحالة أن تكون حرة؟ يبيّن الفصلان السابع والثامن كيف ترتبط مشكلة السببية بمسائل الفعل والمسؤولية. أما الفصلان التاسع والعاشر فيشرحان تبعات التفكير الأخلاقي.

كذلك فإن مشكلة السببية (أو العلّية) ترتبط بمجموعة المشكلات المتعلقة بالمعرفة epistemology. فقد شرح أرسطو أن المعرفة الحقيقية للشيء هي معرفة سببه الذي يُعتبر غاية الشيء (بشكل تقريبي) أو علّة وجوده. وحين رُفض هذا المفهوم الغائيّ للسبب في القرن السابع عشر برزت الحاجة إلى تعليل جديد للمعرفة. وتعالج الفصول ١١ـ١٥ تطور هذا التعليل الجديد فضلاً عن تبعاته التشكيكية.

أدّى هذا التعليل الجديد للمعرفة من خلال تشديده على الاستبطان introspection إلى النظرة القائلة بأن قدراتنا اللغوية تعتمد على العمليات الذهنية الداخلية. وفي الفصول ١٦ـ ١٩، نستعرض ثلاث مشكلات بارزة: التصنيف والتسمية والتواصل.

إن مشكلتي السببية ومعصومية الاستبطان كلتيهما مندرجتان في مشكلة الإدراك، الذي هو عنوان الفصل العشرين. فإذا كانت الفكرة مسبَّبة من شيء خارجي، وإذا كنا لا نستطيع أن نشكك في أفكارنا الخاصة، فهل لدينا إذاً معلومات يمكن الاعتماد عليها حول أسبابها الخارجية؟

إن مفهوم العلّة (السبب)، إذا كنا نفكر فيه كغاية (مثل أرسطو)، أو كحافز (مثل ديكارت)، أو كعلاقة تبادلية (مثل هيوم)، له تأثير أيضاً في مشكلة الحقيقة. فالهدف الرئيس ــ وبالتالي "السبب" ــ للغة هو التعبير عن الحقيقة، والعبارة الحقيقية هي التي تكون لها علاقة تبادلية مع الواقع، وبالتالي مسبَّبة منه. إن مشكلة الحقيقة (موضوع البحث في الفصلين ٢٢ـ٢٣) تنتج أيضاً بشكل طبيعي عن مشكلة

الإدراك، حيث إن العديد من الحقائق التي نعرفها، وليس كلها، يصل إلينا من خلال الإدراك.

وبدورها، تؤدي الحقيقة بشكل طبيعي، إلى الله، الموضوع الذي يتوّج أبحاثنا ونقفل معه. وليس من قبيل الصدفة أن يُفهم الله تقليدياً، ليس كمصدر وعارف لكل الحقائق فقط، بل أيضاً من حيث إنه العلّة الأولى والغاية النهائية للكون.

في الفصل السادس والعشرين نقدّم رسماً بيانياً يلخّص المسار الذي نتبعه عبر المشكلات. وهناك الكثير مما نلمحه لمحاً فقط والكثير مما لا نراه على الإطلاق، لكن «النظرة الإجمالية» ربما تضحّي دوماً ببعض التفاصيل لمصلحة الصورة الكبرى.

إنني ممتن للأصدقاء والزملاء التالية أسماؤهم، الذين قرأوا وقدّموا ملاحظاتهم على المسوّدات المختلفة: ج. باتريك بارون، أنجوس كولينز، كلايف كولينز، أليكس دونبار، جيمس ج. فوليس، إيان هارغريف، براين هاريسون، هايدي إيشيغورو، ساندرا لوكور، بيل نيوتون ـ سميث، أكيكو تسوكاموتو.

كما أنني مدين لزملائي وتلامذتي في جامعة طوكيو للأجواء الودية والإيجابية في التعليم والبحث، ولتأمين فترة الإجازة التي أتممت هذا الكتاب في أثنائها.

كيف تقرأ هذا الكتاب

تجد في الصفحات على الجهة اليمنى نصوصاً متواصلة، تطرح نظرة أحد الأشخاص حول المشكلات المحورية للفلسفة. أما الصفحات على الجهة اليسرى فتدّعي موضوعية أكبر، مقدّمة الاقتباسات ذات العلاقة (التي حاولت أن أبقيها قصيرة وغير تقنية)، ورسوماً توضيحية، وفي بعض الأحيان معلومات خلفية*. وتوجد في نهاية كل فصل ثلاثة أو أربعة "تأكيدات"، تُستخدم لاستذكار الأفكار الرئيسة في الفصل، أو كمنصّات إطلاق لمزيد من الأفكار، وإذا كنت تقرأ مع آخرين، فقد تجد من المشوّق محاولة التوصل إلى إجماع حولها.

* حصلت بعض الاستثناءات على هذا الترتيب حتّمتها بعض النصوص، وذلك بغية المحافظة على النسق العام لإنهاء كل فصل بالزاوية عينها (المترجم).

الفصل الأول

التقدّم

ننظر، في هذا الفصل، إلى طرحين متناقضين للتقدم العلمي. فبحسب صورة العرف الشائع، يقوم العلماء بجمع المعلومات أولاً، ثم يستنبطون نظرية لتفسيرها. وقد تم تحدي نموذج المعلومات هذا ـ أولاً من قبل كارل بوبر، الذي تقوم حجته على أن العلماء غالباً ما يستنبطون النظرية أولاً، و حينئذ فقط ينصرفون إلى البحث عن معلومات و بيانات لاختبارها.

نحن نعيش في زمن بلغ التقدّم فيه درجةً رفيعةً على نحو غير مسبوق، فلدينا القدرة ـ على إطالة أمد الحيـاة، و توليد الطاقات، و عبور المسافات، و التحقق من اللامعقول ـ و هي أمور كانت منذ مئة سنة بعيدة عن أي تصور. و هكذا نبدأ بانتصار عصرنا، بالعلم، وبشكل محدد، بتقدّم العلم. ويبدو أن العلم قادر على أن يبني على النتائج السابقة، سواء من خلال التراكم البطيء أو إعادة الهيكلة، مما يؤمّن له المناخ الملائم لإحراز تقدّم مؤكد. إذاً، إن فهم كيفية تقدّم العلم سيكون على الأقل خطوة كبيرة نحو فهم نجاحه. وربما لن يكون الجواب عن هذا السؤال بعيداً عن متناول الاكتشاف. أليس من قبيل المنطق السليم القول إننا، في العلوم، نجمع أولاً المعلومات ثم نستنبط نظرية لشرحها؟

إن نموذج المعلومات أولاً مستمد من التعليل (المعقّد إلى حد ما) الذي قدّمه فرانسيس بايكون (١٥٦١-١٦٢٦)، وهو سياسي وعالم إنجليزي، عاش في حقبة كانت العلوم الحديثة أثناءها تخطو خطواتها الأولى المترددة. وقال بايكون في إحدى استعاراته إن «العلوم كصنع الخمر»، نجمع العنب أولاً (المعلومات) ثم نعصره لصنع الخمر (النظرية).

المعطيات أولاً أو النظرية؟

شهدت العصور الحديثة عدداً من التحدّيات لهذه الصورة التقليدية للعلوم، بعضها فلسفي و بعضها الآخر تاريخي.

المعطيات ← النظرية

كيفية عمل العلوم (وفق المنطق السليم)

رياضيات الله

كان الاعتقاد منذ القِدم أن الكواكب يجب أن تدور في دوائر لأن الدائرة هي الشكل التام والسماء عليها أن تكوَن كاملة. من ناحية أخرى أظهرت الملاحظات أن الكواكب يجب أن تتحرك بدوائر مفروضة على دوائر أخرى.

في زمن كوبيرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣)، كانت ثمة حاجة إلى ما لا يقل عن سبع وسبعين من هذه الدوائر المفروضة لتعليل حركات الشمس والقمر والكواكب الخمسة المعروفة.

أما إذا كنت تتوقع معرفة علوم الله في الكون كما فعل كل من كوبيرنيكوس وكيبلر فهذا يبدو معقداً بشكل فاضح.

لقد استطاع كوبيرنيكوس أن يخفض عدد الدوائر المفروضة إلى أقل من أربع وثلاثين دائرة من خلال وضع الشمس في المركز وافتراض أن الأرض تدور. لكن كيبلر (١٥٧١ ١٦٣٠) هو الذي أحدث ثورة في علم الفلك. وقد خرق قانونه التقاليد والمنطق من خلال افتراضه أن الكواكب لا تتحرك في مدارات دائرية بل بيضوية. كما أن القانون الثاني الجميل الذي نشر أيضاً عام ١٦٠٩ يرفض الفكرة التي تقول إن الكواكب يجب أن تتحرك بسرعة ثابتة، وشرح كيف أنها تسرع كلما اقتربت من الشمس وتبطىء كلما ابتعدت عنها. أما القانون الثالث (١٦١٩) فقد أرسى العلاقة بين الوقت الذي تستغرقه الكواكب لتكمل مجالها الشمسي ومعدّل بعدها عن الشمس.

إلا أن الافتقار إلى فكرة الجاذبية عرّض كوبيرنيكوس وكيبلر لكثير من الأسئلة المحرجة: ما الذي يجعل شيئاً ثقيلاً كالأرض يتحرك؟ لماذا لا نطير بعيداً عن الأرض مثل الأطفال الراكبين في دوّارة مدينة الملاهي؟ لماذا لا تطير الأرض نفسها قطعاً قطعاً؟ هذه الاعتراضات وغيرها رد عليها جاليلو ونيوتن.

تاريخياً، يبدو أن النظرية تقودنا إلى، أو تمكّننا من، اكتشاف معطيات جديدة تماماً مثلما تحثّنا المعطيات الجديدة على استنباط نظرية جديدة. على أن الأمثلة التاريخية التي تظهر فيها النظرية وكأنها استنبطت بطريقة بايكونية كلاسيكية مفتوحة أمام التحدي.

لقد قدّم نيوتن نظريته حول الجاذبية الأرضية كاشتقاق من قوانين كيبلر للحركة الكوكبية متناسبة مع ملاحظة بعض الظواهر مثل المد والجزر والتفاحة المشهورة وغيرها. لكن بيار دوهيم (١٨٦١-١٩١٦) ساق حجة من خلال البحث النقدي المؤثر مفادها أن اشتقاق نيوتن كان مستحيلاً. إن أحد أسباب ذلك هو أن نظرية نيوتن تستخدم مفاهيم جديدة (مثل القوة والكتلة) لم تكن معروفة لدى كيبلر والآخرين، فضلاً عن سبب آخر وهو أنها تتعارض مع قوانين كيبلر. فنظرية نيوتن تتنبأ بانحرافات ضئيلة عن المدارات البيضوية الكاملة التي تنبأ بها كيبلر.

فلسفياً، هناك مشكلتان رئيستان مع العرف الشائع السليم لصورة المعلومات-أولاً للعلم. فهي تفترض أننا نستطيع إجراء الملاحظات قبل أن يكون لدينا أي نظرية، وهذا يشبه تماماً فكرة جمع العنب قبل الحصول على الخمر. من الصعب أن ندافع عن صحة هذا الافتراض لعدة أسباب:

أولاً: الملاحظة انتقائية دائماً، بحيث نختار شيئاً من حالة التخبط في الإدراك الحسي على أنه الشيء الهام. وهذا الاختيار يبدو أنه يجسّد نوعاً بدائياً من النظرية.

ولكي نتكلم على ما رأيناه، علينا أن نستخدم مجدداً الصيغ اللغوية التي تحتوي، بحسب نظام تصنيفها، على نظرية ضمنية للعالم. والأكثر من ذلك هو أن هذه الملاحظات العلمية عادة لا يكون لها معنى على الإطلاق إذا لم نعرف خلفية النظرية التي تسمح لنا بترجمة هذه الملاحظات .

كتب أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) قائلاً: «منذ عصر بايكون أجمع كل المفكرين المتضلّعين على حقيقة عدم وجود مخزون معرفة حقيقية عدا ما يعتمد على الحقائق التي تجري ملاحظتها. لكن إذا كان على كل نظرية أن ترتكز على الملاحظة من ناحية، فمن الصحيح بالتساوي أن الحقائق لا تمكن ملاحظتها دون توجيه من قِبل بعض



فرنسيس بايكون

النظرية ← المعطيات

كيفية عمل العلوم (وفق كارل بوبِر)

النظريات من ناحية أخرى. كما أن المعاصرين الإنجليز للكونت مثل وليام هيويل (١٧٩٤ - ١٨٦٦) الذي لخص وجهة النظر هذه على شكل صورة رائعة عندما قال: «... يوجد قناع من النظريات فوق وجه الطبيعة كلّه...».

المشكلة الفلسفية الثانية هي أنه ليس من السهل أن نشرح بطريقة واضحة كيفية الوصول من المعلومة الى النظرية. فالعملية، التي نصل من خلالها إلى النظرية، غامضة بالنسبة إلينا مثلما كان التخمر ذات مرة بالنسبة إلى صانعي الخمر. لقد استنتج البعض (الذين أتوا بعد هيوم) أن العملية ليست منطقية، وأن النظرية لا يمكن تبريرها منطقياً بالرجوع الى المعلومات الأولية.

لقد قدَّم أحد هؤلاء، السير كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤)، صورة جديدة للعلوم، واعتقد أنه، بما أن العلوم تُعتبر نشاطاً منطقياً، وحيث إنه لا يمكن أن تكون منطقية إذا بدأت بالمعلومات، فلا بد لها، لذلك، من أن تبدأ بالنظريات.

وبحسب بوبر فإننا نتصور النظرية ثم نبحث عن معلومات محاولين أن نبرهن أنّ النظرية خطأ. وإذا كنا غير قادرين بعد عدة محاولات على أن نبرهن خطأ النظرية، عندئذ نقبلها (على الأقل موقتاً). فأي الصورتين هي الصحيحة؟ أم أن الصورتين كلتيهما صحيحتان إلى حدٍّ ما؟ لنضرب على ذلك مثالاً ...

اكتشاف البنسلين

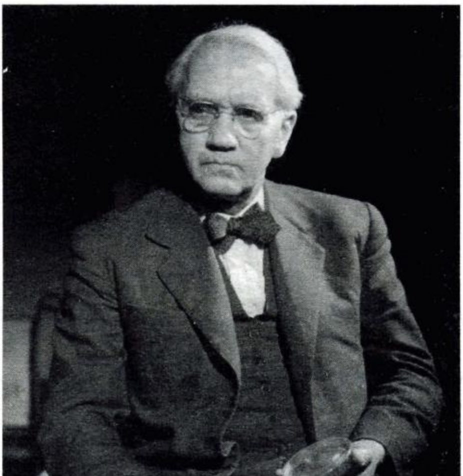
حاز ألكسندر فليمنغ (١٨٨١ - ١٩٥٥) على لقب طبيب عام ١٩٠٦، وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى كان يعمل في قسم التلقيح في مستشفى القديسة ماري في لندن تحت إشراف السير آلمروث رايت .

ثم أوفِد رايت وفليمنغ وأعضاء آخرون من القسم إلى بولونيا للعناية بالجنود الجرحى في الحرب وقد طلب إليهم بالتحديد السعي لإيجاد طريقة لمعالجة الجروح الملتهبة.

كانت الجراح في ذلك الوقت تنظف، عادة، بشكل دوري، بمواد مطهرة معروفة بقتلها للجراثيم خارج الجسم. لكن سرعان ما اكتشف فليمنغ أن هذه الطريقة تفيد البكتيريا



خلايا البنسلين



ألكسندر فليمنغ

فقط. والحقيقة أنّ استخدام المواد المطهرة يقتل كريات الدم البيضاء في الجسم وبالنتيجة تضعف مقاومة المريض الطبيعية للبكتيريا. عند ذلك اقترح رايت ومجموعته أن الجروح يجب ألا تعالج بالمطهرات، إلا أن هذه النصيحة لم تلق آذاناً صاغية.

بعد الحرب، عاد فليمنغ إلى لندن ليبحث عن شيء يقتل البكتيريا دون أن يقتل الكريات البيضاء. وفي عام ١٩٢١ اكتشف مادة مثيرة للاهتمام تدعى ليسوزايم، عثر عليها في اللعاب وبيوض الطيور والأسماك وفي الخضار والأزهار وفي دموع أكثر من خمسين حيواناً (متضمناً الحيوانات البشرية)، علماً أن مادة الليسوزايم قادرة على قتل ثلاثة أرباع البكتيريا الموجودة في الهواء، وهي لا تسبب أي أذى للكريات البيضاء. لكن لسوء الحظ، لا تستطيع مادة الليسوزايم أن تقتل معظم أنواع البكتيريا المسؤولة عن معظم الأمراض الخطيرة.

بعد بضع سنوات، بدأ فليمنغ العمل على مجموعة من البكتيريا تدعى ستافيلوكوكي، فقد كان يزرع ستافيلوكوكي ويتركها لبضعة أيام في درجة حرارة الغرفة ليرى إن كان لونها يتغير (فلون السلالة يساعد على معرفة مدى خطورتها).

في البداية كان د. م. برايس وهو طالب أبحاث يساعد فليمنغ، لكنه سرعان ما غادر ليشغل عملاً آخر في شباط / فبراير ١٩٢٨. عندها عمل فليمنغ وحده حتى شهر آب / أغسطس قبل أن يذهب لقضاء عطلته الصيفية. وفي بداية أيلول / سبتمبر عرّج برايس لرؤية فليمنغ، فوجده في خضمّ التحضير لما بعد العطلة الصيفية.

وكانت الصحون المخبرية لزرع البكتيريا والمحتوية على مادة الستافيلوكوكي قد تُركت على مقعد في المختبر طوال شهر آب / أغسطس، وكان فليمنغ يهمّ بتنظيفها تحضيراً لإجراء المزيد من التجارب، آخذاً في التذمُّر من كثرة الأعمال التي عليه القيام بها، فالتقط بشكل عشوائي صحناً مخبرياً ليريه لبرايس، وبحسب قول برايس فإن فليمنغ توقف فجأة محدقاً بالصحن المخبري برهة وقال «هذا مضحك». هذا الصحن هو الذي كان يحتوي على البنسلين.

عرض فليمنغ الصحن لزملائه في المختبر، لكن ما رأوه لم يكن ممتعاً في نظرهم لأن أياً منهم لم يفكر في أنه مثير للاهتمام. لكن فليمنغ لاحظ أن بعض أنواع العفن كانت

نحن نميل إلى أن نصرف عنا مسألة «الحظ». فقولي إن أحدهم محظوظ، يُعتبر في الحديث المألوف إنكاراً لأي فضل له. لكن، كما نقول دوماً: «الحظ يفضّل العقل الجاهز».

...المعطيات ← النظرية ← المعطيات...

أيهما يأتي أولاً؟ ماذا تمثل هذه الأسهم؟

تقتل الستافيلوكوكي. وظنّ في البداية أن هذا العفن هو بنسيليوم روبروم لكنه كان في الحقيقة بنسيليوم نوتاتيوم وهو أَندر من النوع الأول. كما استنتج أن العفن أنتج المادة التي قتلت مستعمرات البكتيريا وحشودها الموجودة في الصحن.

أنتج فليمنغ المزيد من العفن وصفّاه لينتج ما يسمّى «عصير العفن». وأظهرت اختباراته أن عصير العفن قادر على قتل البكتيريا المسؤولة عن أمراض خطيرة متعددة وأنه لم يؤذ الكريات البيضاء على نحو عجائبي.

إن اكتشاف البنسلين يدين بشكل كبير للحظ، فإن بنسيليوم نوتاتيوم ينمو فقط في الظروف الباردة. لكن الأمر المؤكد بشكل كاف هو أن الجوّ في بداية شهر آب / أغسطس عام ١٩٢٨ في لندن كان بارداً جداً بشكلٍ غير عادي، كما أن بنسيليوم نوتاتيوم هو من المواد النادرة جداً، ومن المحتمل أنه أَتى بالصدفة من مختبر مجاور كان في صدد التحقق من الصلة بين العفن وداء الربو. علماً بأن الأنواع الأخرى من البنسيليوم لا تنتج سوى القليل من البنسلين. وهنا بدأ حظ فليمنغ يتراجع، إذ كان من الصعب حفظ البنسلين في ظروف مؤاتية، فضلاً عن أن التجارب أعطت نتائج متضاربة.

وتدريجاً توصل فليمنغ إلى الاعتقاد بأن البنسلين لا يقتل البكتيريا داخل الجسم. على أن فليمنغ وجده مفيداً للعمل داخل المختبر، كما واصل عمله وأرسل عيّنات إلى مختبرات أخرى. لكنّه فقد الإيمان به كدواء فعّال حتى عام ١٩٤١ في منتصف الحرب العالمية الثانية حين ثبت أن البنسلين دواء عجيب.

الخلاصة

أي صورة للعلوم يدعمها هذا الاكتشاف الهام؟

رأى فليمنغ أن مادة الستافيلوكوكي الموجودة في الصحن الذي أراه لبرايس كانت ميتة واقترح كشرح لذلك أن العفن ينتج مادة تقتل البكتيريا. وقد ذهب بايكون إلى أن المعطيات تأتي أولاً ثم النظرية. لكن المعلومات (الصحن الصغير الممتلئ سطحه بالبقع) لم تصبح ذات معنى بالنسبة إلى الطبيب إلا بسبب الكثير من النظريات.

النظرية أولاً ثم المعلومات. كذلك دأب فليمنغ على اختبار شرحه مستخدماً أنواعاً عديدة من البكتيريا وكريات الدم البيضاء.

وقال بوبّر إن النظرية أولاً ثم الاختبار. وكنتيجة للمعلومات من هذه التجارب اِعتقد فليمنغ أن البنسلين لايؤثر في الجسم، فتخلى عن البحث في ذلك الاتجاه. المعطيات أولاً ثم النظرية.

من السهل القول إن العلوم تصنع التقدم عن طريق «الارتقاء الرافعي». القليل من المعلومات ثم القليل من النظرية ثم جزء أكبر من المعلومات فجزء أكبر من النظرية وهكذا. ولكن هذا لا يجيب عن الأسئلة التي تفصل الصورتين. أيهما تأتي أولاً، المعلومات أم النظرية؟ وكيف نتحرك بطريقة عقلانية، من المعلومات إلى النظرية؟

هل توافق على... ؟

١ـ أنّنا نستطيع أن نجمع معلومات غير متحيّزة لأي نظرية؟

____

٢ـ أنّ اختراع النظريات هو عملية عقلانية؟

____

٣ـ أنّ زملاء فليمنغ لم يفهموا دلالة صحن زرع البكتيريا لأنهم أغبياء؟

____

٤ـ أنّنا لا نستطيع أن نستنبط نظرية من دون معلومات؟

____

الفصل الثاني

العِلـل

يطرح هذا الفصل مسألتين حول السببية، الأولى: ما هو المعنى الدقيق للقول: إنّ س هي علّة ص؟ والثانية: إلى أي مدى يكون الاعتماد على الأخذ بالعلل معقولاً؟

خلصنا في نهاية الفصل الأول إلى سؤالين. فلنتناول، بدايةً، الثاني منهما بالبحث، وهو: هل هناك من سبيل عقلي للوصول إلى «نظرية» انطلاقاً من «معطيات»؟

أولاً، إننا بحاجة إلى أن نبيّنَ بجلاء معنى «المعطيات» أو «المشاهدات» من ناحية، وما تعنيه (النظرية) أو (التفسير) من ناحية أخرى. فقد كانت قوانين كيبلر في حركة الكواكب نظرية أو تفسيراً بالنسبة إلى تيكو براهي. ولكنّ هذه القوانين نفسها لم تكن إلا معطيات بالنسبة إلى نظرية نيوتن في الجاذبية.

إذاً لنفترض أنّ كلمتي «معطيات» و «نظرية» إنما تستعملان على الترادف، فإذا وجد زوج «معطيات / نظرية» معيّن منهما كانت كلمة «معطيات» أقرب إلى معنى ما هو وارد على الحواسّ، فتكون «المعطيات» بذلك وسيلة تسوّغ «النظرية» أو تؤدّي إليها. واهتمامنا في هذا الفصل إنما يتركّز على «ما يبرّر» أو «يؤدي إلى».

وربما كان دايفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) أعظم شخصيات عصر التنوير الإسكتلندي، وفيه قال آدم سميث (الذي كان دون شك من أصدقائه): «إن هيوم قد يكون بلغ في مقاربته تمام الحكمة والفضل أقصى ما تستطيعه الطبيعة البشرية الضعيفة». وقد أشار هيوم في مؤلّفه «رسالة في الطبيعة البشرية» (١٧٣٩) إلى وجود شيء ما، يبعث على القلق في ما يتعلق بمفهوم العلّة والاستدلال السببي.

مفهوم العلّة

إذا قلنا إن **(س)** هي عِلّة **(ص)**، فنحن نعني عادةً أن (س) قد جعلت (ص) تحدث، ونتصوّر من ذلك أن (س) قد أجبرت (ص) على الحدوث أو أنها حملت (ص) على الحدوث حتماً. ولكن هيوم يشير إلى أننا، في الحقيقة البحتة، لا نشاهد هذا الإلزام أبداً،

(دايفيد هيوم)

عاش هيوم حياة حافلة طريفة، فقد كان طالباً يدرس القانون، ومتمرّناً في التجارة، ومؤدّباً لنبيل متخلّف عقلياً، وجندياً، وأمين مكتبة، ودبلوماسياً. ولكن هدفه الأكبر كان توقه إلى أن يصبح كاتباً شهيراً، وهذا ما حققه بنجاح كبير. وقد ذاع صيته في اسكتلندا من جرّاء هيام خمسين من أهل باريس به، وحط من قدره «البرابرة الذين كانوا يعيشون على ضفاف نهر التايمز». وربما كان هيوم أول كاتب يثري من بيع كتبه (وإن كان الكتّاب قبله ربما أثروا من جوائز كبار القوم وأعطياتهم).

وكان هيوم في ما يبدو رجلاً مرحاً ألوفاً.

(حول عدم إدراك العلل يقول هيوم):

«تبدو الحوادث جميعاً منفصلة متفرقة، تتبع الحادثة الأخرى لكننا لا نستطيع أبداً أن نلاحظ أي رابط بينهما، فهما تبدوان متلازمتين دون أن تكونا مترابطتين. وبما أننا لا يمكن أن نكوّن فكرة عن أي شيء لا يكون ظاهراً لحواسنا الخارجية أو مشاعرنا الداخلية، فيتبع ذلك بالضرورة أننا لا نعرف أي شيء عن الرابط أو القوة بالكامل،وأن هاتين الكلمتين لا معنى لهما على الإطلاق» (التساؤل، ١٧٤٨).

لاحظ حركة الفكر هنا: حيث لا توجد التجربة والخبرة (بالرابط أو القدرة)، لا توجد فكرة (الرابط أو القدرة)، وكذلك لا يكون لهاتين الكلمتين (الرابط والقدرة) أي معنى. وهذه هي التجريبية الراديكالية مطبّقة، وسوف نرى قريباً المنهج عينه في التفكير مطبّقاً على مواضيع أخرى.

وأننا لا نشاهد في الواقع إلا أن (س) تتبعها (ص)، ثم نشاهد بعد حين شيئاً يشبه (س) يتبعه شيء يشبه (ص)، ثم نشاهد بعد حين آخر أيضاً شيئاً آخر يشبه (س) يتبعه شيء آخر يشبه (ص) وهلمّ جرّاً، ولكننا لا نرى أبداً (س) وهي تجعل (ص) تحدث. كل ما نراه أن (س) (وما يماثل (س) من الأشياء) تتبعها (ص) (وما يماثل (ص) من الأشياء). ولنضرب مثالاً على ذلك، فنفترض أنك تلعب البليارد، وأنك تضرب كرة العصا فتتدحرج على المنضدة حتى تصدم الكرة الهدف فتبدأ هذه الأخرى عندئذٍ بالحركة، وأن بعض المتفرجين يسعل في تلك اللحظة نفسها. إننا لا نلاحظ في هذه الحالة،إذا شئنا الدقة في العبارة، إلا كرة الضرب وهي تتحرك من موضع (ب) (على المنضدة) إلى موضع (ج)، ونسمع صوتين: صوت ارتطام وسعال، ونشاهد الكرة المضروبة وهي تتحرك من موضعها في (ج) إلى (د).

إن هذه الأمور كلها نشاهدها جلية تماماً، ومتفرقة منفصلة بعضها عن بعض كما يقول هيوم. ولكننا لا نشاهد رابطاً خاصاً يربط بين هذه المشاهدات أو صلة ما تربط بينها. فمن أين لنا أن نعلم في هذه الحالة أن حركة كرة الضرب هي علّة حركة الكرة المضروبة دون سعال المتفرّج؟ إننا لا نعلم، كما يقول هيوم، إلا لأنه قد سبق لنا العلم بارتباط الصدم بالحركة ولم يسبق لنا العلم بارتباط السعال بها.

كان هيوم تجريبياً بكل معنى الكلمة (يؤمن بالتجربة)، فأراد في هذا السياق أن يبيّن أن كل مفاهيمنا نابعة من تجاربنا الحسّية، فكيف يمكن لتصوّر العِلّة، كما ألفناه، أن يحتوي عنصراً (من الإجبار أو الإحداث) لم نختبره مطلقاً؟ إذ يبدو لذلك أن هذا العنصر الذي لا يقوم على أساس من الخبرة والتجربة عنصر لا يمكن أن يكون له أي معنى واضح. وأما ما بقي من هذا التصور، وهو الجزء الذي يقوم فعلاً على أساس من التجربة والخبرة، وهو لذلك جزء واضح وله ما يسوّغه، فيرى أن العلّة مسألة اقتران ثابت (بين الأمور المماثلة لـ (س) والأمور المماثلة لـ (ص)). وهذا أمر مقلق لأنه يعني أن تصورنا المألوف الذي نتعلق به، بطبيعة الحال، إنما هو تصور قاصر لا بد من تغييره؛ وإن كان هيوم محقاً، فعلينا أن نتوقف عن القول بعد الآن إن (س) قد جعلت (ص) تحدث.



دايفيد هيوم

(مثال آخر في التجريبية الراديكالية)

عن توماس هوبس (١٥٨٨ ــ ١٦٧٨):

«لا يمكن للباحث المحدود أن يتوصل أبداً إلى معرفة ما لا نهاية له، وكل ما نعرفه نحن البشر إنما نتعلمه من خيالاتنا (أو أفكارنا)، ولكننا لا نملك خيالاً أو صورة لما لا نهاية له مقداراً كان أو زمناً، لذلك يستحيل أن يكون للإنسان أو أي مخلوق آخر تصورّ لما لا نهاية له (De corpore، ١٦٥٦).

(وحول مفهومنا للعلّة يقول هيوم):

«يقتصر مفهومنا للعلّة والأثر على طائفة من الأشياء التي توجد متلازمة دائماً والتي ما وجدت من قبل قط إلا مترافقة غير منفصلة» (الرسالة، ١٧٣٩).

ولكن، هل صحيح القول إن السببية لا معنى لها إلا على أنها مجرّد اقتران ثابت فقط؟ عارض هيوم رجلٌ من معاصريه هو توماس ريد (١٧١٠- ١٧٩٦) معارضة قائمة على أساس المنطق المألوف، فأشار ريد إلى اقتران الليل بالنهار والعكس بالعكس اقتراناً ثابتاً، وأنه لا يصح مع ذلك أن نقول إن الليل علّة النهار أو إن النهار علّة الليل. وقد نفترض أن هيوم كان يستطيع أن يرد على هذا الاعتراض بسهولة فيقول إن اقتران الليل والنهار يكشف عن علاقة سببيّة بينهما وبين أمر آخر (هو دوران الأرض) فهما دائماً مقترنان لأنهما كليهما أثران لعلّة أخرى سواهما. ولكن، لماذا يكون ارتباط الدوران مع النهار ارتباطاً سببياً إذا لم يكن ارتباط الليل والنهار هكذا؟ يبدو أن هيوم كان في حاجة إلى معيار آخر ما يزال مجهولاً لكي يميّز بين الارتباطات السببية والأخرى غير السببية. فإن صح ما يقول هيوم من أن الاقتران الثابت فقط هو ما أعطته التجربة، فيتبع من ذلك أن هذا المعيار الجديد، كائناً ما كان، لا بد أن يكون مما لا تدل عليه التجربة، فلا يكون بذلك متاحاً، في نظر هيوم على الأقل. فهل يقرّ هيوم على مضض ويقول، على غرابة ذلك، إن النهار هو علّة الليل الذي يليه، وإن الليل هو بدوره علّة النهار الذي يليه؟ وهل ينبغي أن يبلغ القائل بالتجربة هذا المبلغ من الغلوّ في نظرته إلى العلل وآثارها؟

الاستدلال السببي

وكذلك نخلص مما سبق إلى أن قولنا إن **(س)** هي علّة **(ص)** لا يمكن أن يعني أن (س) أحدثت (ص) وأنه لا يعني إلا أن الأمور المماثلة لـ (س) مقترنة اقتراناً ثابتاً بالأمور المماثلة لـ (ص). لننتقل الآن إلى موضوع الاستدلال السببي. فأنا حين أستيقظ صباحاً وأجد الطرقات مبللة وأظن أن السماء لا بد أن تكون قد أمطرت في أثناء الليل، فإنني أتوصل إلى هذا الاعتقاد عن طريق الاستدلال من مشاهدة (الطرقات المبلّلة) وما يترتّب بسبب ذلك عادة (أن المطر يبلل الطرقات). كذلك فإنني حين أرى الغيوم المتلبّدة وأظن أن السماء سوف تمطر فإنني أتوصل إلى الاعتقاد (في أمر يكون مستقبلاً هذه المرة) بالاستدلال بدءاً من مشاهدة أخرى وأمر آخر مترتّب سببياً عن ذلك بصورة مطّردة.

(حول استحالة تسويغ الاستقراء)

يقول هيوم:

«تقوم كل الحجج المحتملة على افتراض وجود هذا التوافق بين الماضي والمستقبل، مما لا يمكن، لذلك، إثباته أبداً. وهذا التوافق هو أمر من أمور الواقع، فإن كان لا بد من إثباته، فلا إمكانية لإثباته إلا من خلال التجربة وحدها. ولكن خبرتنا ومعرفتنا بالماضي لا يمكن أن تثبت أي شيء يتعلق بالمستقبل إلا على أساس افتراض وجود التماثل بينهما، وهو أمر لا يمكن إثباته أبداً، ولكننا نقبل به على البديهة دون أي إثبات» (الرسالة، ١٧٣٩).

(رد بوبر «الجذري» على هيوم):

كان هيوم، في ما شعرت، محقاً كل الحق في ما لفت إليه على أنه لا يمكن تسويغ الاستقراء منطقياً، فقد ذهب إلى أنه لا يمكن أن توجد حجج منطقية صحيحة تسمح لنا أن نقرر بأن الحالات التي لا خبرة لنا فيها تماثل الحالات التي خبرناها، وبالنتيجة فإنه لا مسوّغ لنا للاستدلال على أي شيء إلا ما أتيحت لنا الخبرة فيه وذلك حتى بعد مشاهدة التوافق المتكرر بين الأشياء أو التوافق الثابت بينها. وينتج عن ذلك أن نقول إنه لا يمكن الاستدلال على النظريات من عبارات المشاهدة، كما لا يمكن تسويغ هذه النظريات منطقياً... وقد وجدت دحض هيوم للاستدلال الاستقرائي واضحاً وقاطعاً (تخمينات وتفنيدات، ١٩٦٣).

وقد أشار هيوم إلى أن الاستنتاجات السببية المماثلة لهذه، ليست من قبيل الاستنباط، و عندما نفكّر أن الشمس قد أشرقت ملايين المرات في الماضي، فلا بد لذلك من أن تشرق غداً، فإن التفكير المنطقي في هذه الحالة مختلف جذرياً عن قولنا إن الشمس قد أشرقت ملايين المرات في الماضي، فقد أشرقت لذلك أكثر من ألف مرة في الماضي، فإن العبارة الأخيرة عبارة استنباطية: إذا صحّت مقدّماتها صحّت بالضرورة نتيجتها؛ ولكن المقدمات في العبارة السببية الأولى قد تكون صحيحة ورغم ذلك فقد تكون بنتيجتها خاطئة، إذ من الممكن ألاّ تشرق الشمس غداً، بالرغم من بيان نموذجها الماضي المطّرد في الإشراق. وكما قال «راسل»، فإن الدجاجة التي تفكر «أن هذا المزارع الطيب قد كان يطعمني دائماً في الماضي، ولسوف يطعمني اليوم أيضاً»، قد تصدم صدمة بالغة السوء إذا صادف وقوع عيد الميلاد في هذا اليوم.

أمّا إذا كان من الممكن لنتيجة الاستدلال السببي أن تكون خاطئة، فما هو مبرّر اعتقادنا به؟ ولماذا علينا أن نقبل بشيء يمكن أن يكون خاطئاً؟ ولو وجِد نوع من الإلزام يربط العلّة بالأثر، فلربما برّر لنا ذلك أن نقبل بحدوث الأثر بحدوث علّته، و لكن هيوم سبق أن نفى ذلك نفياً كاملاً.

لذلك قد نستطيع أن نضيف مقدمة أخرى إلى العبارة لنجعلها عبارة استنباطية، فقد نقول مثلاً إن الشمس قد أشرقت ملايين المرات في الماضي، وإن المستقبل سوف يماثل الماضي، لذلك فإن الشمس سوف تشرق غداً أيضاً. وهي حجّة استنباطية صحيحة: إذا صحّت مقدماتها فلا بدّ أن تكون نتيجتها صحيحة. ولكن، هل تصحّ المقدمة التي أضفناها؟ لماذا ينبغي أن نقبل بأن المستقبل سوف يماثل الماضي دائماً (أو أن الطبيعة تخضع لقوانين ثابتة لا تتغير، أو أي مبدأ آخر من مبادئ الاستقراء)؟.

وقد ذهب هيوم إلى أننا قد نحاول أن نبيّن أن المقدمة المضافة صحيحة إما على أساس الخبرة والتجربة، وإما على أساس مستقل، فإن كان الأساس مستقلاً عن التجربة كان عملنا إثبات أمر مفيد حول العالم (بأن العالم يخضع لسنّة معيّنة منتظمة) دون أن يكون لذلك صلة بأيةِ تجربة متعلقة بالعالم، فمن أين نأتي عندئذ بهذا المعلومة؟ أما

المفكر التجريبي فلا يكون اطّلاع حول العالم عنده (على سبيل المثال بأن المستقبل سوف يماثل الماضي) إلا من التجربة والخبرة.

وهكذا لا يكون لنا إلا أن نحاول أن نعلّل المقدمة التي أضفناها على أساس الخبرة والتجربة، وقد نستطيع أن نقول عندئذ:

١- إن المستقبل نسبة إلى سنة ١٩٠٠ قد ماثل الماضي نسبة إلى سنة ١٩٠٠.

٢- و إن المستقبل نسبة إلى سنة ١٩٠١ قد ماثل الماضي نسبة إلى سنة ١٩٠١

٣- الخ... الخ...

وبذلك فإن المستقبل نسبة إلى السنة الحالية سوف يماثل الماضي نسبة إلى هذه السنة.

لسوء الحظ أن هذا البرهان لا يعتمد منطقاً صحيحاً من الوجهة الاستنتاجية. فمع أن المقدمات صحيحة كلها فإن النتيجة قد تكون خاطئة، ولذلك تحتاج هذه العبارة الداعمة أيضاً إلى مقدمة إضافية، وهي مقدمة لا بد من تبريرها بدورها على أساس الخبرة أو نسوِّغُها تسويغاً لا صلة له بالخبرة، و ندور بذلك في حلقة مفرغة.

وقد يمكن الرد على ذلك كله بقبوله واعتباره نقضاً للاستدلال السببي، أو قد يمكن الرد عليه رداً أقل جذرية بأن نقول بأن النتيجة لا تُعدّ غير معقولة لمجرد أنها قد تكون خاطئة، فإنه إن كان احتمال كونها خاطئة قليلاً جداً فمن المقبول أن نصدق بها. أفلا نستطيع إذاً أن نسوّغ إيماننا بأن الشمس سوف تشرق غداً بالقول إن احتمال الخطأ في ذلك ضئيل جداً؟ نعم، نستطيع ذلك. ولكن قد يسأل أحدهم الآن كيف نعلم أن احتمال خطأ النتيجة صغير جداً؟ وما الذي يعلل مثل هذا الادعاء؟ فيكون الجواب، طبعاً، أن الشمس قد أشرقت مرات كثيرة في الماضي، وهذا يعود بنا مباشرة إلى نقطة الانطلاق، فإننا إذا لم نتوصل إلى قناعتنا بشروق الشمس بطريق الاستنباط (لقبولنا صحة ما ذهب إليه هيوم في ذلك) فكيف نتوصل إذاً إلى تلك القناعة؟

الاستقراء

الجواب الطبيعي عن التساؤل السابق هو أننا نتوصل إلى ذلك عن طريق الاستقراء،

ولكنّ سهولة الجواب تعود فقط إلى الاسم الذي أُطلق على هذا النمط، فما هو البرهان الاستقرائي؟ ومتى، بالضبط، يكون الاستدلال الاستقرائي معلّلاً، و إلى أية درجة؟ لقد برع أكثرنا في تقدير الاحتمالات عن طريق الحدس، وغالباً ما يتصف كبار العلماء (أو كبار المقامرين) بموهبتهم النادرة في الحدس بهذا المعنى، وبراعتهم في التخمين المصيب. ولكننا، حتى الآن، لا نملك (وبالتأكيد لا نملك) خلاصة متفقاً عليها تبيّن لنا كيف يعمل هذا التخمين في مجال الاحتمالات، بل إننا لا نحوز، في الحقيقة، حتى الخلاصة المتفق عليها في معنى احتمال شيء من الأشياء.

ولكن هيوم كانت لديه خلاصة واضحة جلية ومعرفة بهذه المَلَكة الطبيعية التي نمتلكها في الحزر والتخمين. فهو يُشَبّه الخيال البشري بسفينة تحركها المجاذيف ثم تستمر السفينة في حركتها بفعل اندفاعها حين تُرفع المجاذيف من الماء. وإن خبرتنا الماضية في (س)+(ص) تدفع بمخيّلتنا إلى تخيّل (ص) إذا واجَهنا في حاضرنا شيء يماثل (س). وينبغي في تحليل هيوم ألا نميّز بين تخيلنا الجلي الواضح لـ (ص) واعتقادنا بأن (ص) سوف تحدث. وما اعتقادنا بحدوث (ص) إلا نتاج القصور الطبيعي في خيالنا أو بتعبير أحدث هو ضرب من الفعل المنعكس المتكيَّف. وهذا أمر غاية في اللطافة والتعقيد ولكنه غير مثبت. فإن اعتقادنا بأن الشمس سوف تشرق غداً إنما هو رد فعل نفسي لا نستطيع الانفكاك عنه، وليس حكماً يمكن تسويغه على أساس منطقي. ومثل ذلك يقال عن كل توقعاتنا التي تخص المستقبل وما نقوم به من ضروب الاستدلال السببي في الحاضر والماضي، فهذه جميعاً، إن صح مذهب هيوم في ذلك، ليست إلا نتاجات غير مؤيَّدة بالأدلة نابعة من ظروف نفسية.

وكما قال كواين (١٩٠٨ - ٢٠٠٠) فإن الاستقراء عينه ما هو في حقيقته إلا توقعاً حيوانياً أو تكوين عادة. وما بافلوف باعتباره مفكراً سببياً بأقرب إلى العقل والمنطق من كلبه ذي اللعاب السائل.

(الاحتمال)

عندما يقول بعضهم إن احتمال سقوط قطعة النقد بحيث تتجه الطرّة فيها نحو الأعلى هو خمسون بالمئة، فهل يعني هذا:

أ ـ أن قطعة النقد هذه إذا رميت مليون مرة سقطت بحيث تكون النتيجة «طرّة» ٥٠٠,٠٠٠ مرة.

أو

ب ـ بالنسبة إلى الرمية الواحدة المعتبرة يشعر القائل أنه لا يستطيع أن يميّز في الاحتمال بين سقوط قطعة النقد على الطرّة أو النقش فيها.

أو

ج ـ أن الدليل المتاح لدينا قبل رمي قطعة النقد يفتح أمامنا إمكانيّتين (طرّة أو نقش)، وحيث أن سقوط القطعة بحيث تظهر منها الطرّة يمثّل إحدى هاتين الإمكانيتين، فإن احتمال صحة ادعائنا بأن القطعة سوف تسقط كذلك هو واحد من اثنين.

وما تزال المواجهات المستعرة مستمرة بين القائلين بنظريات الاحتمال هذه من الآخذين بها على سبيل التكرار والذاتيين والذين أفردوا لها مجالاً للدراسة، ولكل نظرية منها مشكلات خطيرة حقاً، ولا يمكن إلى الآن تحليل مفهومنا للاحتمال.

هل توافق على ... ؟

١- أنّه من المقبول منطقياً أن نعتقد بأن الشمس سوف تشرق غداً؟

٢- أنّنا لا نشاهد أبداً شيئاً من الأشياء يُحدث غيره؟

٣- أنّنا نفترض دائماً، دون برهان، أن المستقبل سوف يماثل الماضي؟

٤- أنّنا إذا قلنا إن (س) علّة (ص) فلا يعني هذا أننا لا نقول إلا أن مماثلات الـ (س) جميعاً مرتبطة بمماثلات الـ (ص)؟

الفصل الثالث

الاحتمال

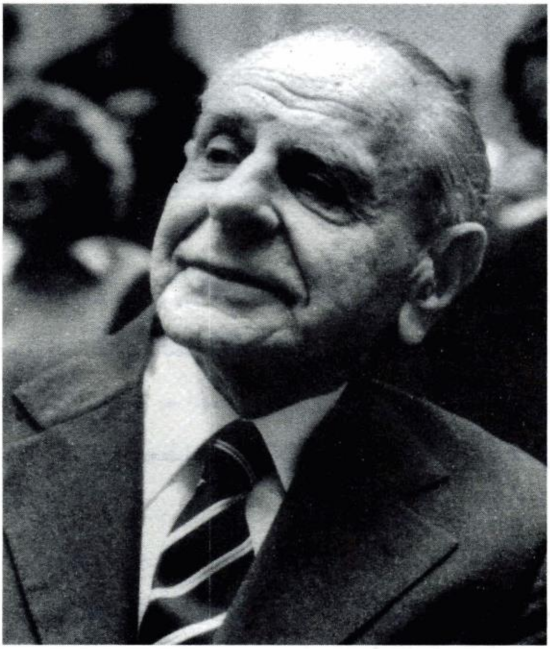
نتمعَّن، في هذا الفصل، بشيء من التفصيل في الصورة التي قدّمها بوبر للتقدم العلمي التي تضع النظرية أولاً، وأعترض عليه محتجاً بأن الصورة التي تضع المعطيات أو البيانات أولاً أقرب إلى الحقيقة من صورته، وأن المعطيات يمكن أن تعلل النظرية وإن كنا لا نفهم حتى الآن بوضوح ساطع كيف يعمل هذا النوع من التعليل.

لا يبدو أننا أحرزنا تقدماً كبيراً، ذلك أننا في الحقيقة لا نعلم، بصورة صريحة واضحة، كيف تسوّغ المعطياتُ النظريةَ أو تؤدي إليها، ولذلك نقدّم هنا، بالمقابل، جواباً عن السؤال الآخر الذي ختمنا به الفصل الأول: أيّ الاثنين يسبق أولاً: المعطيات أم النظرية؟ ففي أي زوج معيّن (معطيات / نظرية)، تأتي المعطيات أولاً في معظم الحالات وفي أكثر الأوقات؟.

ولا يعني ذلك، بالمطلق، وجوب وجود معطيات أولية، مؤسِّسةً لغيرها من المعطيات تماماً، لأن اصطلاح «نظرية» يبدأ بفقدان تطبيقه في أثناء تقدُّمنا نحو معطيات موغلة في جذورها الأولية من سابقة إلى أسبق (وحين نفقد أحد الاصطلاحين أيْ أحد حدّي الزوج (معطيات / نظرية)، يسقط الزوج فنفقد الحدّ الثاني، أي المصطلح الآخر) وهل سوف ندعو تحوّل ورقة عبّاد الشمس إلى اللون الأحمر نظرية؟ فإن لم نفعل ذلك فلا حاجة بنا إلى البحث عن المعطيات لتأييدها (باعتبار هذه المعطيات مدخلات بسيطة - أو فجة- تأتي من الحواس).

من المعطيات إلى النظرية

ومع ذلك فنحن نقول إن المعطيات يمكن أن تؤدي إلى النظرية بطريقة أو بأخرى. ويدّعي بوبِّر، وقد أقنعه تحليل هيوم الرائع والمقلق، بأن المعطيات يمكن أن تبيِّن منطقياً خطأ النظرية و لكنها لا يمكن، منطقياً، أن تبيِّن صحتها أو حتى كونها محتملة. ويتبع من



كارل بوبر

معطيات ← تخمين ← معطيات ← قبول

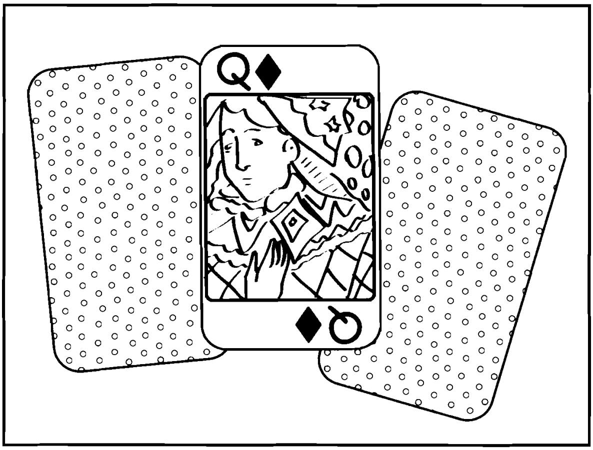
المعطيات بالأحرف الصغيرة تدل على نتائج الاختبارات

ذلك أن التفكير السببي إذا كان منهجاً منطقياً كما نريده جميعاً أن يكون، فلا بد من أن يكون عمله بابتكار نظريات ومحاولة بيان بطلانها، والمنهج الأساسي في العلوم، كما يذهب إلى ذلك بوبِّر، ليس التحقق ولكنه دحض الخطأ.

ولكن، حتى بوبِّر نفسه، يبيح لنا أن نقبل بالنظرية ولو كان قبولها على سبيل التجربة، إذا حافظت النظرية على بقائها، في وجه المحاولات الكثيرة لدحضها. ولنقارن الآن بين نظرية قاومت مئة هجوم عليها ونظرية جديدة لم تصمد إلا في وجه ستّ هجمات (على افتراض أن جميع هذه الهجمات متماثلة في قوتها). ألا نستطيع أن نولي النظرية، التي صمدت أمام مئة هجمة، قدراً من الثقة بها أكبر مما نوليه للنظرية التي لم تصمد إلا أمام ست هجمات؟ فإن كان الجواب «لا»، فما معنى الفرق إذاً بين الصمود أمام هجوم واحد وبين عدم تعرّض النظرية للاختبار؟ وأما إذا كان الجواب «نعم» فيكون لدينا بذلك درجات من التسويغ، ومثاله لدرجات «الاحتمال» على الأقل. ونستطيع أن نوافق مع بوبِّر على أن المعطيات (من الاختبارات المبتكرة للهجوم على النظرية) يمكن فعلاً أن تتبع تخميننا الأول حول النظرية وأنها يمكن أن تُستخدم، بالأحرى، في بيان بطلان النظرية قبل استخدامها في تأييدها. ونحن نحافظ مع ذلك على دعاوى المنطق السليم المألوف بأن المعطيات في العادة سابقة في الزمن ويمكن أن تستخدم في تبرير قبولنا بالنظرية.

إنّ هذا نصرٌ (صغير) لمنطق العرف الشائع. ولكن ينبغي علينا الآن أن نواجه ادعاء بوبِّر بأن المعطيات لا يمكن أن تؤيد النظرية، وإنما تهمل فقط بيان بطلانها، فهل هذا صحيح؟

لنفترض أن بعضهم يعرض عليّ حيلة الأوراق الثلاث ويسألني أي ورقة منها هي «البنت»، فأقول: الورقة الوسطى، فيسألني أن أقلب الورقة، وإذا هي البنت فعلاً. إن هذا يتجاوز مجرد إهمال نسف نظريتي، بل إنه يؤكد صحة رأيي. وهل يقدم عاقل بعد هذا على التأكد من الورقتين الأخريين على اليمين وعلى اليسار وأنهما لا تحملان صورة البنت؟ وهل تزداد ثقتهم بأن الورقة الوسطى هي البنت حقاً إذا وجدوا بعد أن قلبوا الورقتين عن



(انحناء ضوء النجوم)



(في هذا الشكل تمثل النقطة الأرض، ولكن الشمس لا تناسب هنا، وينبغي أن تتخيلها، وهي بحجم حبة البازلاء، وتبعد نحو ذراع عن النقطة. أما النجوم البعيدة التي ينحرف ضوؤها تحت تأثير جاذبية الشمس بمقدار يقل عن جزئين من ستمئة وثلاثة آلاف جزء من الدرجة فتبعد أكثر من خمسة آلاف ميل بريطاني بالمقياس نفسه).

اليمين وعن اليسار أن كلاً منهما ليست البنت؟ إن قلب الورقة الوسطى يتيح المعطيات الكافية لإثبات نظريتي إثباتاً لا موضع للشك فيه وهي أن الورقة الوسطى هي البنت.

وقد يثور اعتراض بأنّ التشبيه هنا سيّئ، فإن النظرية العلمية الحقة لا تقتصر، بالطبع، على تنبؤ وحيد، كما أن تحقُّق نبوءة واحدة لا يكفي لإثباتها. ولكن نظريتي في أن الورقة الوسطى هي البنت لا تقتصر كذلك على نبوءة واحدة، بل إنها تتنبأ أيضاً بأن الورقة على اليسار ليست بنتاً. وقد أستطيع أن أبدأ بهذه النبوءة أولاً ثم أختبرها، فأنظر لأتأكد من أن الورقة على اليسار ليست بنتاً. وهذه المشاهدة إن لم تؤيد نظريتي فإنها لا تنسفها أيضاً.

طريقتان لتأييد النظرية

يبدو، من ذلك، وجود نوعين من الاختبار، اختبار لإثبات النظرية واختبار عدم إبطالها. وإذا اعتبرنا أن النظريات العلمية الحقة لا تشابه في شيء مثال حيلة الأوراق الثلاث، حيث لا تصدر عنها نبوءة وحيدة تثبتها أو تنسفها كنبوءة البنت في الوسط، فإننا نظن عندئذ أن جميع الاختبارت العلمية هي من النوع غير المبطل. وإذا حسبنا أن النظريات العلمية الحقة لا تماثل في شيء حيلة الأوراق الثلاث، حيث يوجد عندئذ عدد كبير غير محدود من الاختبارات الممكنة، فسوف نظن أن صمود النظرية أمام اختبار واحد لا يضيف عملياً أي شيء إلى احتمالية النظرية. فإننا إذا أسقطنا خياراً واحداً من ثلاثة (بقلب الورقة على اليسار) فإننا كما يبدو نحسّن من إمكانية صحة النظرية من واحد من ثلاثة إلى واحد من اثنين، ولكن إسقاط خيار واحد من عدد كبير غير محدد من الخيارات لا يشكل تحسناً مهماً.

من العسير علينا، في الحقيقة، أن نصدّق ألا وجود لاختبارات علمية بالكامل، من النوع المؤيد. فقد تنبأت نظرية أينشتاين العامة في النسبية، من بين قضايا أخرى، ببعض المشاهدات الفلكية، فينبغي أن تحرف الشمس الضوء الوارد من النجوم البعيدة، وينبغي لذلك أن تكون هذه النجوم البعيدة ظاهرة لنا عند كسوف الشمس، في حين أن المبادئ «النيوتونية» تقضي بأن تحجبها الشمس. وفي سنة ١٩١٩ بعد ثلاث



ديميتري مندلييف

1 H																	2 He
3 Li	4 Be											5 B	6 C	7 N	8 O	9 F	10 Ne
11 Na	12 Mg											13 Al	14 Si	15 P	16 S	17 Cl	18 Ar
19 K	20 Ca	21 Sc	22 Ti	23 V	24 Cr	25 Mn	26 Fe	27 Co	28 Ni	29 Cu	30 Zn	31 Ga	32 Ge	33 As	34 Se	35 Br	36 Kr
37 Rb	38 Sr	39 Y	40 Zr	41 Nb	42 Mo	43 Tc	44 Ru	45 Rh	46 Pd	47 Ag	48 Cd	49 In	50 Sn	51 Sb	52 Te	53 I	54 Xe
55 Cs	56 Ba	57 La	72 Hf	73 Ta	74 W	75 Re	76 Os	77 Ir	78 Pt	79 Au	80 Hg	81 Tl	82 Pb	83 Bi	84 Po	85 At	86 Rn
87 Fr	88 Ra	89 Ac	104 Rf	105 Db	106 Sg	107 Bh	108 Hs	109 Mt	110	111	112		114		116		118

58 Ce	59 Pr	60 Nd	61 Pm	62 Sm	63 Eu	64 Gd	65 Tb	66 Dy	67 Ho	68 Er	69 Tm	70 Yb	71 Lu
90 Th	91 Pa	92 U	93 Np	94 Pu	95 Am	96 Cm	97 Bk	98 Cf	99 Es	100 Fm	101 Md	102 No	103 Lr

جدول العناصر (الدوري الحديث)

سنوات من إعلان النظرية حدث الكسوف المطلوب وتمَّت فعلاً مشاهدة النجوم البعيدة، فشاهدتها فرق أرسلت إلى البرازيل وغربي أفريقيا. وهذا في ما يبدو تنبؤ أشبه بنوع التنبؤ بمثال البنت في الوسط منه بمثال أنّ البنت ليست على اليسار. ويبدو أن نتيجة الاختبار تتجاوز مجرَّد إهمال نسف النظرية. ومع أنها لا تثبت النظرية لأن النظرية تتضمن أشياء كثيرة سوى ذلك، فإنها تؤيدها تأييداً إيجابياً ومثيراً أيضاً.

وهذا مثال (أكثر وضوحاً)، فقد قام الكيميائي الروسي ديمتري مندلييف بوضع جدول العناصر الدوري سنة ١٨٦٩، وكان مندلييف (١٨٣٤ - ١٩٠٧) يريد، ببساطة، أن يضع المعلومات التي كانت متوافرة آنذاك عن العناصر قي إطار منظّم، وكان اعتماده على هذه المعلومات اعتماداً تاماً بحيث يجوز الجدال في حقيقة اعتبار هذا الجدول نظرية حقة (وليس مجرد تصنيف للعناصر)، ولكن بما أن هذا الجدول أنشأ تنبؤات فلم يعد من مجال للمواربة هنا. وقد نظم الجدول العناصر وفق كتلها الذرية المتزايدة مع وضع العناصر المتشابهة في خصائصها الكيميائية في أعمدة واحدة. فوضعت الفلزات الخفيفة غير الثابتة في عمود واحد، كما وضعت العناصر التي تتحد مع الأوكسجين بنسبة ذرّتين إلى ثلاث ذرّات في عمود آخر، وهكذا. وكان عدد العناصر المعروفة في ذلك الوقت ثلاثة وستين، فكان في الجدول لذلك ثغرات لعناصر ينبغي أن توجد، إذ لم تكن توجد آنذاك عناصر معروفة تشغل الثغرات تحت الألمنيوم أو السلكون أو البورون مثلاً.

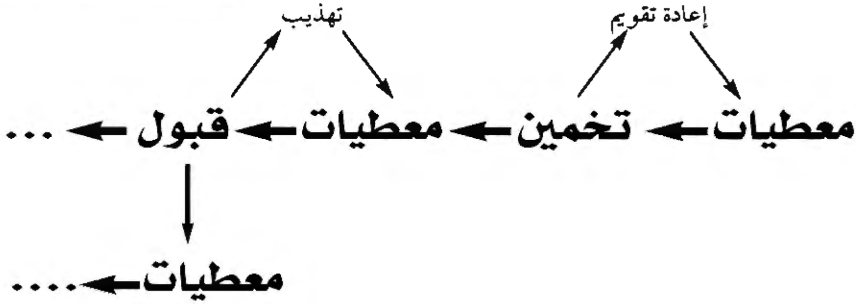
و قد بلغ من ثقة مندلييف بجدوله أنه تنبأ علناً بوجود هذه العناصر وعيّن كتلها الذرية التقريبيّة كما تنبأ بخصائصها الكيميائية بالتفصيل. وقد أنكر ذلك علماء الكيمياء المرموقون، ثم بدأ الناس يكشفون عن وجود هذه العناصر، فتم الكشف عن الغاليوم سنة ١٨٧٥، وتلاه السكانديوم بعد ذلك بقليل، ثم الجرمانيوم سنة ١٨٨٦، وكان لكل عنصر من العناصر الجديدة خصائص مماثلة لما تنبأ به مندلييف. ولم يقتصر أثر هذه الاكتشافات كلها على مجرد إهمال (أو إغفال) نسف تنبؤات مندلييف، بل ظهرت لتثبت صحة نظريته إثباتاً لا مجال للشك فيه.

كيف يتقدّم العلم

إذا صحّ أن النظريات يمكن تأييدها تأييداً إيجابياً وليس مجرد عدم نسفها، كما بيّنت ذلك الأمثلة السابقة، فإن مذهب بوبر يهمل شيئاً مهماً. لكن يوجد هنا بعض التعقيد، فقد قلت إن اعتماد مندلييف على المعطيات المتوافرة عن العناصر كان اعتماداً تاماً، وهذا حق، ولكن لسوء الحظ، لم تتوافق المعطيات جميعاً، فقد وضعت الكتلة الذرية للذهب والتلوريوم هذين العنصرين في العمود غير المناسب لهما. وهنا أيضاً كانت ثقة مندلييف بالبنية التي شاهدها في سائر المعطيات قد جعلته يؤكد (دون اختبارات تجريبية) أن القيم الشائعة آنذاك للكتل الذرية لهذين العنصرين كانت خاطئة، فأصرّ على أنّ الكتلة الذرية الصحيحة للتلوريوم ينبغي أن تكون أقل من كتلة اليود الذرية، وكتلة الذهب الذرية ينبغي أن تكون أكبر من كتلة البلاتين الذرية. وقد أثبتت الاختبارات اللاحقة صحة آرائه في ذلك أيضاً. وهنا نشاهد نظرية مولّدة لتنبّؤات وبرنامج اختبارات (فقد توافرت معطيات كثيرة أولاً، ثم ظهرت النظرية، ثم توافرت معطيات جديدة لتأييد النظرية). ولكننا نرى أيضاً نظرية تتجاهل بعض المعطيات التي تعتمد عليها، فمع أن معظم المعطيات تأتي أولاً كما قلت آنفاً، فإن بعض المعطيات يمكن أن يعاد تقويمها حتى أن بعضها قد يرفض، رفضاً موقتاً على الأقل، بقصد الوصول، من نواح مختلفة إلى نظرية مقنعة. من الجدير بالملاحظة كذلك أن مقدار المعطيات (القليلة ربما) التي جاءت بعد النظرية ذات أهمية خاصة كما قال بايكون لأن التنبؤ الصحيح أعسر من تفسير الحادثة بعد وقوعها.

وبقي تعقيد إضافي أخير، فقد كان جدول مندلييف نظرية بالقياس إلى المعطيات المتوافرة آنذاك حول الكتل الذرية والخواص الكيميائية، ولكن الجدول كان أيضاً دليلاً مهماً في ما بذل من مجهود لفهم البنية الذرية. فقد كان جدول مندلييف (الذي يحتوي الآن عناصر جديدة مختلفة وعموداً كاملاً جديداً) معطيات بالقياس إلى نظرية بور التي أعلنها سنة ١٩١٣ في بنية الذرة. وفي هذا تأييد لما سبق أن ذكرناه عن الثنائيات (معطيات / نظرية).

إذاً، وعلى خلاف هيوم وبوبر، فأنا أعتقد كما يعتقد أكثر الناس بأن بعض المعتقدات السببية أكثر احتمالاً من غيرها، كما أظن أنه أقرب إلى المعقول، لأنه أكثر احتمالاً، أن نصدق بأن الشمس سوف تشرق غداً. ولكنني لا أستطيع أن أفسر كيف يبيح إشراق الشمس في الماضي توقع إشراقها في المستقبل، ونحن نسعى مع ذلك نحو التوصل إلى هذا التفسير، وأظن أن إدراكنا للحاجة إلى العمل في هذا المجال هو نوع من التقدم، وهو تقدم ندين به لهيوم.



بعض المراحل الأساسية في التقدم العلمي (حيث تدل الأسهم الأفقية على عملية التفكير الاستقرائي التي ما تزال غير مفهومة بوضوح، كما يشير السهم العمودي على اتخاذ القرار باعتبار النظرية المقبولة معطيات).

هل توافق على أنّ... ؟

١ ـ نظرية مندلييف كانت مجرد تخمين أصاب ولم تكن استدلالاً منطقياً؟

---

٢ ـ حيلة الأوراق الثلاث لا تماثل النظرية العلمية مماثلة صحيحة؟

---

٣ ـ يتم قبول النظريات العلمية بسبب إخفاق النظريات المخالفة لها ولا يتم قبولها لأنها مؤيدة بالأدلة القوية؟

---

٤ ـ إذا أردنا الدقة فإن قولنا بأن للهررة شوارب هو نظرية؟

الفصل الرابع

الفكرة الحقيقيّة

غرضنا في هذا الفصل إثبات الصلة بين السببية والوجود الواقعي: فإن قولنا بوجود شيء ما وجوداً حقيقياً هو كالقول إنه قد يكون علّة ومعلولاً، وهذا يعني أننا إن لم نفهم السببية فهماً واضحاً كما توحي الفصول الثلاثة السابقة، فإننا لن نفهم بوضوح معنى قولنا إن شيئاً من الأشياء حقيقي أو واقعي.

لقد اقتصر بحثنا حتى الآن على النظر في بعض الصعوبات التي تحيط بفكرة العلّة مع بيان صلة ذلك بمحاولاتنا لفهم كيفية تقدم العلم، أما في الفصل الحالي فسنربط بين تصوّر العِلّة وتصوّر الواقع ولا سيّما واقع الفكر.

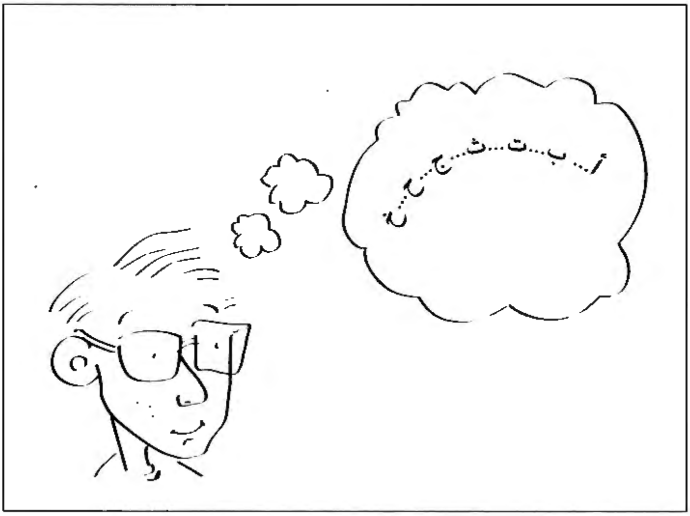
ولنبدأ بتجربة فكرية بسيطة؛ افترض أنك تبدأ بإعادة أحرف الهجاء في ذهنك، وتستمر في ذلك عشر ثوان أو عشرين ثانية، ثم تتوقف. ولنفترض أنك، عندئذ، تقع ميتاً، فلا أحد من الذين تتركهم بعدك يعلم ما هو الحرف الأخير الذي توقفت عنده، ولا أحد في الدنيا يعلم ذلك. ومع ذلك فقد كان هناك حرف أخير قلته في نفسك، ولو أنك لم تمت لاستطعت أن تخبرنا به.

ما هو الطريف في ذلك؟ لقد كان هناك شيء ما حقيقي بالنسبة إليك، شيء عرفته وكان بوسعك أن تكشفه لنا، ولكنه كان، كما حصل، شيئاً غير حقيقي بالنسبة إلى كل الناس ما عداك.

ومهما كان الباقون منا معنيين بذلك، إلاّ أنهم لم يتوصلوا إلى معرفة أي شيء.

وهذه الفكرة التي تنحصر في اعتبار شيء ما «حقيقياً بالنسبة إلى شخص معيّن فقط» هي فكرة غريبة، لا تنسجم مع النسق العام.

إن ما نريد أن نقوله هو: أن يكون الشيء حقيقياً فهو حقيقي وكفى. وحتى، أغرب من ذلك، إذ يبدو أنّنا جميعاً قد نكون على معرفة تامة بطائفة واسعة من الأحداث والأشياء التي هي حقيقية بالنسبة إلينا ولكنها أبعد ما تكون عن الوضوح بالنسبة إلى غيرنا.





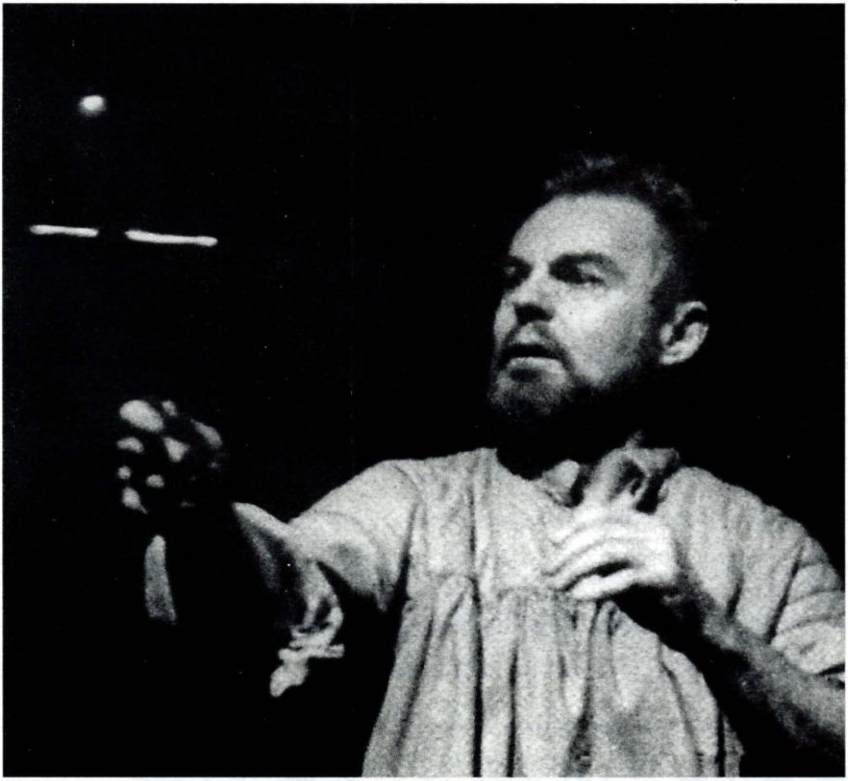
هل هذا الكرسي قطعة «تشبّنديل» حقيقية؟

لقد كانت مسائل الحقيقة الواقعية الذهنية هذه من الأمور المهمة عند ديكارت (١٥٩٠ - ١٦٥٠)، وهو عالم فيزياء فرنسي ورياضي وفيلسوف حكيم، وقد توفي في الساعة الخامسة من صباح ذات يوم في القصر الملكي السويدي حيث كان يعطي ملكة السويد دروساً خصوصية في الفلسفة (وإذ لم يكن ديكارت معتاداً أوقات الصباح السويدية الباردة فقد أصيب بذات الرئة). وسوف نعود قريباً إلى النظر في آراء ديكارت البعيدة الأثر في واقعية العقل، ولكن الخطوة الأولى (كما ورد مع اصطلاحي المعطيات والنظرية) هي توضيح معنى كلمة «حقيقي» أو «واقعي»، فإذا قلنا إن شيئاً من الأشياء حقيقي، فماذا نعني؟

تْشِبَّنديل حقيقي

إذا قلنا إن قطعة من الأثاث هي «تْشِبَّنديل» حقيقي (أو أصلي) فنحن نقصد بذلك أنها من صناعة توماس تشبَّنديل في القرن الثامن عشر. وإن قلنا إن العنكبوت المسمّى زترانتولاس حقيقي فنحن نعني أنه ليس عنكبوتاً مقلّداً مصنوعاً من البلاستيك. فالحقيقي في مثل هذا الاستعمال يعني أنه ليس نسخة أو صورة أو خيالاً، وهذا يعني غالباً أن الشيء المقصود له المنشأ ذاته، والخصائص عينها لشيء آخر يؤخذ نموذجاً. وقولنا إنها سيدة حقيقية يؤكد أنها تتحلى بمزايا (في مسلكها المؤدب المتمدن)، وقولنا إنه دوق حقيقي يؤكد منشأه (وأنه من أسرة أرستقراطية). وأحسب أن هذا المعنى المرتبط بالمنشأ والخصائص هو أساس الحالات التي نقول فيها إن شيئاً من الأشياء حقيقي (أو أصلي) ونعني بذلك أنه من أفضل أفراد نوعه. وذاك ما أدعوه الآن صورة زيتية حقيقية (أو أصلية) فقد يقابل ما يقال عن صورة إنها نقل تمثيلي برسم مجرد، مع التصريح بتفضيل الأولى. والمتكلم تعجبه الصورة الزيتية التي نحن بصددها لأن لها منشأ معيّناً، أو، وهو الأقرب في هذه الحالة، لأن لها صفات معيّنة.

إن معنى «المنشأ والخصائص»، هو أيضاً، أساس حالات نحو : كان جباناً حقيقياً، وهذا قد لا يعني أنه سلك مسلك الجبناء (وكان له صفات الجبان) في حالة واحدة



هل هذا الذي أراه أمامي خنجر؟

معيّنة، ولكنه قد يعني أن جبنه راسخ فيه وأنَّه سمةٌ ملازمة لشخصيَّته، وكلمة حقيقي في هذه الحالة تعني نموذجياً أو (**مقولباً**) أو نحو ذلك. ولكن هذا أيضاً هو ضرب من الخصائص، فقد اتصف بصفات الجبان المعهودة (الهروب من الخطر وتَخيُّل أخطار لا وجود لها.. إلخ) ثم إنه كان من صفته أنه يفعل ذلك دائماً ويعتمد عليه، وهذه الصفة الإضافية تجعل استنكار المتكلم أشد.

وقد يكون معنى «المنشأ والخصائص» أيضاً أساس الحالات التي نتحدث فيها عن العواطف بأنها حقيقية، فإن قلنا «كان حبُّه حباً حقيقياً» فنحن نعني في الغالب أن عاطفته كانت صادقة ولم تكن عاطفة نابعة من إيحاء أقرانه أو خداع ذاتي. ثم إنه كان حباً شديداً دائماً، وباختصار كان ذا منشأ معيّن (نابعاً من القلب) وخصائص معيّنة.

خنجر حقيقي

ولكن كلمة «حقيقي» أو «واقعي» لها، لسوء الحظ، معنى آخر، أو لها جملة أخرى من المعاني، فإن الخنجر الذي رآه مكبث لم يكن حقيقياً، بل كان سراباً من نتاج خياله، أو كان وهماً صنعته الساحرات. وعلاوة على ذلك، فقد كان مكبث نفسه حقيقياً، بلا ريب، (عاش في القرن الحادي عشر)، في حين أن «هملت» شخصية خيالية. وكلمة حقيقي بهذا المعنى لا تعني أن الشيء ليس نسخة عن غيره ولكنها تعني أنه ليس حلماً أو خرافة أو أسطورة أو خيالاً الخ. وبهذا المعنى الثاني فإن العنكبوت المصنوع من البلاستيك أو قطعة الأثاث المنسوبة كذباً إلى تشبَّنديل حقيقيان تماماً.

أليس بوسعنا أن نقول أي شيء أكثر إيجابيةً حول هذا المعنى الثاني؟ فقولنا إنه ليس هذا أو ذاك أو ليس الآخر قولٌ ضعيفٌ على ما يبدو. ونحن بعد هذا كله مهتمون خاصة بهذا المعنى لكلمة حقيقي حين نسأل عن واقعية الأفكار. فنحن لا نريد أن نعرف إن كانت تلاوتك الذهنية لأحرف الهجاء نسخة عن أحرف الهجاء الحقيقية أو ما إذا كانت مثالية أو نموذجية، ولكننا نريد أن نعرف إن كانت قد حدثت حقاً (ولو لم نكن جميعاً قادرين على كشفها).

(يقول أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) على لسان الغريب الإلياتي **متحدثاً عن الواقعية**:

«إن طرحي هو أن أي شيء قادر بطبيعته إمّا أن يغيِّر شيئاً ما إلى شيء مختلف آخر أو أن يتأثر ولو تأثُّراً ضئيلاً بأقل علّة ولو كان ذلك لمرة واحدة، فإن أي شيء كهذا موجود حقيقة، وهذه القدرة هي العلامة الفارقة التي تميز الأشياء الحقيقية».

(أمثلة من العلل الغائية):

لماذا كانت للنبات أوراق؟ لكي تمد الثمار بالظل. (لقد كان أرسطو في هذه الحالة مخطئاً، ولكن إجابتنا الآن بأن الأوراق وجدت لكي تمتص ضوء الشمس وتقوم بالتمثيل الضوئي، هي بدورها إجابة غائية الطابع).
لماذا كانت للحيوانات عيون؟ لكي ترى. وهو أيضاً جواب قائم على أساس الغاية من العيون، وبالطبع، لا خلاف بيننا هذه المرة.
لماذا كانت للبقر، مثلاً، عيونٌ بنّيّة اللون؟ لقد كان هذا عند أرسطو حقيقة بهيمية مجردة، إذ ليس للون العيون أي غاية أو علّة غائية.

(وهذا لوك يقول في حديث رشيق عن التأثيرات العقلية «المقالة، ١٦٨٩»):
الأمر الآخر الذي سنعرض له هو كيف تولّد أجسامنا، الأفكار فينا، وذلك يبيّن بوضوح بالدافع، وهي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نتصور عمل الأجسام بها.

لقد بدت الأصول والخصائص ذات فائدة من حيث إنها تشكل أساساً في بيان أن الشيء «ليس نسخة»، فهل يمكن أن نستفيد من المنشأ والخصائص هنا أيضاً؟ ونحن لا نريد بالمنشأ هنا منشأ معيناً (كمصنع توماس تشِبّنديل) كما لا نعني بالخصائص خصائص معيّنة (كالسلوك المتمدن) ولكننا نعني الواقع المجرد في أن يكون للشيء منشأ وخصائص. ولكن خنجر مكبث كان ذا منشأ وخصائص أيضاً، فينبغي، مع ذلك، أن نكون أكثر تحديداً. ولعل أفضل فكرة في هذا المقام هي أهمية المنشأ السببي والخصائص العِلّية وأنها أساسية، (حيث إن أفلاطون بدّل رأيه في ذلك في فصل آخر من محاوراته هو فصل السفسطي)، أي أن الشيء إذا أمكن أن تؤثر فيه الأشياء الأخرى تأثيراً عَلِّيّاً كما يمكن أن يؤثر فيها بدوره فيكون هذا الشيء عندئذ حقيقياً. إن الحقيقي بمفهومنا لمعناه الثاني هو أن يكون للشيء دور سببي.

الدور السببي

هل يبدو ذلك تقدماً؟ إننا لا نعتبر ذلك تقدّماً ملحوظاً، لأنه يعتمد كله على معنى «السببي». قدّم أرسطو (٣٨٤ – ٢٢٣ قبل الميلاد) عرضاً منطقياً جيداً لهذا المفهوم فبيّن أنّ معظم الأشياء تميل بطبيعتها، إلى حالة نهائية معيّنة، وعندما ندرك ماهيّة هذه الحالة النهائية نفهم عندئذٍ أي شيء تكون بأفضل طريقة ممكنة.

لنضرب مثلاً على ذلك، ولنفرض أن نحّاتاً قام بصب تمثال من البرونز لعرضه في احتفال شعبي تكريماً لأحد القادة أو الشعراء. في هذا الشأن، يقول أرسطو بوجود أربعة أنواع مختلفة من العلل يمكن أن ندرسها في هذه الحالة(حالة التمثال):

١- العلّة المادية للتمثال وتبيّن المادة التي صُنع منها التمثال، وهي البرونز في هذه الحالة.

٢- العلّة الصوريّة وتبيّن لنا لماذا أخذ التمثال الشكل الذي صُنع به، وفي هذا إشارة إلى القالب الذي صُبَّ التمثال فيه.

٣- العلّة الفاعلة وتبيّن لنا الدافع الأدائي الذي أدّى إلى إيجاد التمثال، وهو مثلاً عزم النحّات على صنعه.

٤- العلّة الغائية وتبيّن لنا الغاية أو السبب الذي صُنع التمثال من أجله، وهي هنا إعداد التمثال للعرض في الاحتفال وهي الغاية التي جعلت النحات يصنع تمثاله من المادة التي صنعه منها وبالشكل الذي صنعه.

وكان أرسطو يظن أن العلَّة الغائية هي أهم العلل المساعدة على الفهم العلمي، وربما كان متأثراً في ذلك بدراسته في علوم الأحياء (البيولوجيا). وإنما كانت العلّة الغائية في المثال السابق (غائية) لأنها، من ناحية، تبيّن لنا الغاية النهائية من صنع التمثال، وهي نصبه لعرضه في الاحتفال، ثم من ناحية ثانية لأنها تفسر لنا أنواع العلل الأخرى وتختم بها عملية التفسير كلها، فإن العلة الغائية للتمثال هي الغرض الذي من أجله وجدت العلل الأخرى.

وقد هاجم ديكارت مع ذلك فكرة الغاية الطبيعية التي كانت محورية بالنسبة إلى المفهوم الأرسطي للسببية، واستبدل بها تصوّراً آليّاً قائماً على انتقال الدوافع رافضاً التصور الأرسطي الغائي، وكتب في ذلك يقول: إن العلَّة المسماة غائيَّة علّة لا مكان لها في تفسير الأشياء المادية (الفيزيائية).

هل توافق على أنّ... ؟

١ _ تلفُّظك في نفسك بحرف «الهاء» حدث عقلي حقيقي؟

٢ _ يكون الشيء حقيقياً إذا تمكنت من لمسه؟

٣ _ الزمن غير حقيقي؟

٤ _ من الخطأ أن نعد الواقع الحقيقي والفعالية العلّية متساويين؟

لقد كان ذلك قفزة في المجهول في فهمنا للقضايا العقلية، حيث إن الأفكار والصور العقلية والقرارات والتمارين العقلية وغيرها لها غاية في كثير من الأحيان (وهكذا تحددها بأن تكون سببيةً في التصور الأرسطي القديم)،إذ إن في ذلك إشكالاً كبيراً جداً، سواء في تلقّي أو في نقل أي شيء كالدوافع . ولكن، إن كان من الصعب أن نتبيّن كيف يمكن أن يكون للأفكار دور سببي (حين نفهم العلل على أساس الدافع المحرّك)، وإن كان دور السببية هو في أن يجعل الأشياء حقيقة واقعة، فقد أصبح فجأة من العسير علينا أن نصدق بأن الأفكار شأن حقيقي.

الفصل الخامس

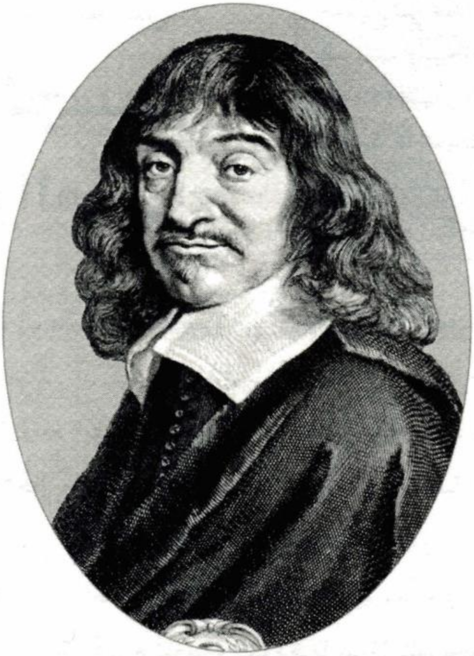
الجسم والعقل

نتابع في هذا الفصل التحقُّق من قيام الصلة بين السببية والوجود الحقيقي، باتّخاذنا حقيقية أفكارنا كحالة اختبارية؛ ونتبيّن كيف أن التحوّل من حال العلل باعتبارها غايات إلى العلل باعتبارها دوافع قد حمل ديكارت على أن يذهب مذهباً جديداً مشوباً بإشكالية عميقة في واقعية العقل.

إن مشكلتنا الحاضرة هي التالية: إننا إذا أهملنا العلل الغائية لمصلحة الدوافع المحركة فسيتبيّن أن قراراتنا وذكرياتنا وأفكارنا وجميع ما يتعلق بحياتنا العقلية لا بد أن تعمل بالدوافع أيضاً، هذا إن كانت ستعمل بأية حال. وقد يبدو ذلك غريباً إلى حد ما، ولعلّنا نلاحظ مع ذلك أنه إن صح تحليل هيوم للعلّية (الفصل الثاني) فإنه لا ينجم عن الدور السببي للأحداث العقلية أي إشكال بالمطلق. وتبقى العلية قائمة، في مذهب هيوم، ما بقي الارتباط موجوداً بين حادثة عقلية معيّنة وحادثة مادية (فيزيائية) معيّنة. ومع ذلك، فإن تحليل هيوم للعلّية، كما ذكرنا سابقاً كان تحليلاً مخيّباً.

معادلة ديكارت

كان على ديكارت أن يربط الجانب العقلي والدوّامة العظمى الناجمة عن تصادم الذرّات التي يتشكل منها الواقع المادي. فما هو موقع الأفكار في عالم التفاعل المادي بما فيه من تطاحن؟ وكأنّ ذلك لم يكن صعباً بما فيه الكفاية حتى برز تعقيد آخر. فقد كان ديكارت يعتقد أيضاً أن معرفتنا بالجانب العقلي، هي أكثر ثقة، إلى حد بعيد، بالقياس إلى معرفتنا بالأشياء الخارجية، فإنك إن أخبرتني أن آخر حرف قلته لنفسك وأنت تستعرض أحرف الهجاء هو حرف الهاء، فينبغي أن يكون ذلك عندك أكيداً لا شك فيه، وطبعاً ليس لي أن أناقضك في ذلك بأي وجه من الوجوه. وخلاصة الأمر، أن المرء لا يعرف شيئاً من الأشياء معرفته بحياته العقلية (الواعية).



رينيه ديكارت

علّية (العقل / الجسم)

+

التيقُّن من الاستبطان

+

الحقيقة الواقعية

باعتبارها أساس المعرفة

+

درجات الواقعية

=؟

وعلى النقيض من ذلك فإن معرفتنا بالعالم الخارجي معرفة قلقة في نظر ديكارت، وكلّ ما نظنّ أنّنا نعرفه عن الأشياء الخارجية قد يكون خطأ، وكل ما نظن أننا نعرفه من هراء، عن السفن والشمع الذي تختم به الكتب والملفوف والملوك، كل هذا قد يكون حلماً في مذهب ديكارت. أو، من الممكن، أن يكون هناك شيطان خبيث يهيّئ الأوهام لخداعي. وبتعبير خيالي أحدث، فكأن دماغي قد أمكن نقله إلى راقود (أو وعاء كبير للتخمير والتكرير) حيث تم تزويد الأعصاب المناسبة بالحوافز المثيرة التي تتلقّاها من جراء جلوسي أمام الكمبيوتر.. إلخ. (سيكون لنا عودة إلى النظر ثانية في هذا الشك الديكارتي، في الفصل الحادي عشر).

أمّا إذا اعتبرنا الآن أنّ معرفتنا بالأشياء العقليّة هي أساس معرفتنا بالعالم الخارجي، كما يذهب إليه ديكارت، فسيكون من العسير، عندئذ، أن ننظر إلى هذه المعرفة العقلية من أية زاوية كمعرفة أقل شأناً. ومن العسير خاصة أن نعدّ الجانب العقلي أقلّ واقعيَّة من الجانب المادي أو نعده تابعاً للجانب المادي في (إثبات) واقعيَّته. (وهنا ترى أثر تصوُّر آخر للواقعية، وذلك باعتبارها المصدر الأساسي لمعرفتنا).

و مما يزيد الأمر تعقداً أن ديكارت قد اعتمد قول من سبقه من الفلاسفة بأن أفكارنا ذاتها مختلفة في درجتها من الواقعية. فقد تكون لديّ فكرة عن الحصان الخرافي وحيد القرن وعن شجرة في حديقتي وعن الله وهذه أفكار مختلفة تماماً (كما بدا لديكارت وسابقيه). فإن فكرتي عن وحيد القرن إنما هي فكرة مصنوعة من ابتداع الإنسان لا يقابلها شيء ما في العالم الحقيقي. أما فكرتي عن الشجرة في حديقتي فهي أكثر واقعية إذ إنني لم أصنع هذه الفكرة بنفسي ولا خيار لدي في خبرتي بها، فإني إذا ما نظرت في الاتجاه الصحيح وجدتها أمامي. ومع أنه من الممكن أن أكون قد ابتكرت فكرتي عن الشجرة (وهذا ما كان ممكناً حصوله من خلال قدراتي) ولكنها، بالفعل، مستمدة من شيء حقيقي. أخيراً فإن فكرتي عن الله، من جهة أخرى، هي أمر لا تستطيع المقدرة البشرية على ابتداعه (لأنها فكرة عن موجود لا نهاية لعظمته ورحمته)، ثم إن هذه الفكرة لم تصل

(ثنائية العقل والجسم عند ديكارت)

إن الامتداد في الطول والعرض والعمق يشكل طبيعة المادة الجسمية، كما يشكل الفكر طبيعة المادة المفكرة (مبادئ الفلسفة، ١٦٤٤).

(برهان ديكارت على أن النفس ليست مادية):
وقد رأيت أنني قد أزعم أنه لا جسم لي وأنه لا وجود للعالم ولا مكان لي فيه ولكني لا أستطيع مع ذلك أن أزعم أنني غير موجود. وقد أدركت من ذلك أنني مادة من جوهرها أو طبعها أن تفكر، وهذا التفكير لا يحتاج في وجوده إلى مكان أو شيء من الأشياء المادية. وبذلك فإنني، أنا، هذه النفس، أي، التي بها أكون، هي نفس متميزة تميزاً تاماً عن الجسم، وهي نفس تسهل معرفتها كما لا تسهل معرفة الجسم، ثم إنها يمكن أن توجد كما هي ولو لم يوجد الجسم المرتبط بها (حوار في المنهج، ١٦٣٧).

(وحول التفاعل بين الجسم والعقل، يقول هكسلي):
«بما أنّ جميع تبدّلات المادّة هي أنماط حركة، فإنّ صعوبَة فهمِ كيف يؤثّرُ جسمٌ ماديٌّ، متحرّكٌ وممتدّ، على شيء يفكّر، لا أبعاد له، لَحدَثٌ عظيمٌ لا يقلّ أهميةً عن المساهمة في حلّ معضلةِ كيف تضربُ حالةٌ اسميةٌ بعصا». هيوم (١٨٨١)

إليّ بنتيجة الخبرة (للعلة نفسها). ويخلص ديكارت من ذلك إلى أن هذه الفكرة لا بدَّ أن يكون مصدرها الله نفسه، وبما أن ديكارت يعتقد أن الله حقيقي كامل فإن فكرتي عن الله هي أيضاً فكرة أكثر واقعية من أي فكرة سواها.

وكذلك كان ديكارت يذهب إلى أن الأفكار قد تكون مصنوعة (نصنعها بأنفسنا) أو طارئة (نكتسبها بالخبرة) أو فطرية (يطبعها الله في نفوسنا). ويمكنك أن ترى أين تقع كل فكرة من المثل السابق، وحيد القرن، الشجرة والله، في مطابقتها لهذا التصنيف. ولكن كيف يمكن التوفيق بين درجات الواقعيَّة العقليَّة وبين المعرفة العقليَّة باعتبارها أساسيَّة أو بين أسس المعرفة باعتبارها جوهر الحقيقة الواقعيَّة؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا كله وبين تصوُّر ديكارت الآلي للعلِّيَّة؟

ثُنائية الجسم والعقل

كان جواب ديكارت الجريء عن ذلك هو أنه يوجد فضاءان تدور في كل منهما واقعيَّة مع مثيلاتها من كُنه واحد أحدهما تتدرج فيه الواقعيَّة الماديَّة (الفيزيائية) وهو ذو طبيعة ممتدة في المكان، والآخر عقليّ وهو حاضر بماهيَّته في الوعي. وكل فضاء من هذين يعرض درجات من الواقعيَّة (تتوافق مع بعضها تماماً)، وكلاهما مع ذلك واقعي، فلا يقلّ عالم العقل في واقعيَّته عن عالم المادَّة. ومع أن معرفتنا بالعالم العقلي سابقة (على معرفتنا بالعالم المادي) باعتقاد ديكارت، فإن ذلك لا يزيد في واقعيتها ولا ينقص منها.

باختصار، يعالج ديكارت مشكلاته بافتراض ثنائية واقعية، عقلية ومادية، فيكون وجود الإنسان مرتكزاً على مستويين في آن واحد. كان جيلبرت رايل (١٩٠٠ - ١٩٧٦) من أشد المعارضين لكل ذلك، فدعاه بعقيدة الروح في الآلة، وفي الحقيقة فإن النتيجة العملية لثنائية ديكارت (في الطب مثلاً) هي الكائن الإنساني المنفصم.

وما يزال للقول بثنائية الجسم والعقل، بأشكالها المصقولة المهذبة، دعاة إلى اليوم.

وقد لا نرغب في أن نقول مع ديكارت بوجود نوعين، مختلفين كل الاختلاف، من المادّة الخام أو الجوهر في العالم. ولكنَّ العديد من الناس ما زالوا مأخوذين بالرأي القائل بوجود نوع واحد من الجوهر بضربين من الخصائص مختلفين تماماً. ولا عجب في ذلك: فإن القول بالثنائية (العقل / الجسم) بصورها المختلفة تتجاوب مباشرة مع إدراكنا بالحدس حول ما بين الفكر والمادة من مساواة في الواقعية مع ما بينهما من اختلاف أساسي. إنّ ما نتصوره في أذهاننا عن دار الأوبرا في سيدني يبدو حقيقياً تماماً للذي خَبرَه، ولكنه مع ذلك مختلف كل الاختلاف عن دار الأوبرا الأصلية المحسوسة نفسها.

و مهما يكن من أمر، فسرعان ما بدأ خيرة المفكرين في عصر ديكارت بإعادة النظر في مذهبه في الثنائية (المادة / الجوهر)، أفلا يستطيع الجسم المبسوط أن يفكر (كالدماغ مثلاً، أو كما قد نقول الآن الكمبيوتر)؟ فإن لم يكن هذا الأمر ممكناً، فكيف استطاع ديكارت أن يعرف ذلك؟ ثم كيف يمكن لجسم واقع أن يؤثر في شيء مختلف في طبيعته كل الاختلاف كالفكر (كما قد تُحدِث الشجرة فكرة الشجرة - أو صورتها أو مثالها - في عقل المشاهد)؟. وعلى العكس من ذلك، كيف يمكن للفكر أن يؤثر في شيء مغاير له في طبيعته، كل المغايرة، كالمادة (كما قد يؤدي العزم على الفعل إلى حركة اليد أو الرجل)؟

وكانت الأميرة إليزابيت ممن يراسلون ديكارت، وقد كتبت إليه تسأله سؤالاً محدداً:. . . «كيف يمكن لنفس الإنسان، وهي ليست إلا محض ماهية جوهرية مفكرة، أن تؤثر في الأرواح الحيوانية (التي هي جملة دوافع عصبية) تأثيراً يؤدي إلى أعمالها الإرادية،. . . حيث يبدو الاتصال بينهما، في ما أظن، أمراً لا يتفق مع شيء غير مادي».

أمّا ديكارت فكانت له أسبابه الأخرى التي حملته على الدفاع عن الثنائية، فإن العقل، الذي يقع في أساس الشخصية، إذا كان شيئاً مخالفاً في طبيعته للجسم، فمن اليسير، عندئذ، أن نؤمن بأن جوهر الشخص قد يبقى بعد هلاك جسمه. فقد كان لأعجوبة التفاعل بين الجسم والعقل فوائدها للمسيحي المؤمن بدينه كديكارت. فكان جواب ديكارت للأميرة إليزابيت

بأن الله قد منحنا فكرة فطرية في التأثير الذي يكون دون اتصال. وكانت هذه الفكرة الفطرية تستعمل آنذاك استعمالاً خاطئاً في نظر ديكارت لتفسير كيفية تأثير جاذبية الأرض في القمر دون أن يكون بينهما اتصال ما، وإنما ينبغي استخدام هذه الفكرة بدلاً من ذلك، وفقًا لديكارت، في تفسير التفاعل بين الجسم والعقل.

وهذا هو الأمر إذاً، فإن العقل يؤثر في الجسم، كما يؤثر الجسم في العقل، وإن كانا مختلفين في طبيعتهما كل الاختلاف، وما وجه الغرابة في هذا؟

(تأثير بلا اتصال)

ما تزال فكرة التأثير دون اتصال تنتابنا ، فنحن نعلم أن (الجسيم- الذرّة) يتحرك إذا أثّرت فيه قوة، كما نعلم أيضاً أنه يمكن تفسير أثر القوة (كقوة الجاذبية مثلاً) بأنه تبادل في الجُسَيْمات (كالغرافيتونات مثلاً).

ويبدو أن لدينا حدسين هما أن القوة تحتاج إلى وسيط (لأن التأثير الذي يتم فعلاً دون اتصال ما هو إلا علاقة لا يمكن تفسيرها) وأن هذا الوسيط لا بد أن تدفعه قوة من القوى. ولا إشكال في هذا ما دمنا قادرين على أن نجد وسطاء أصغر وقوى خفية. ولكن هذه الوسائط لا بد أن تقطع في لحظة من اللحظات الخط المهم بين الكيان الحقيقي والخيال النافع ، وعندئذ إما أن نجد قوة حقيقية دون وسيط من الجُسَيمات الحقيقية (أو الأمواج أو الحزم الموجيَّة) وإما أن نجد جُسَيمات حقيقية تتحرك دون أن تدفعها قوة حقيقية.

فإن كان علينا أن نختار بين حركة بلا قوة، وقوة دون حركة (معترضة)، ولم نستطع أن نوجد مصطلحات جديدة كالنوابض الفائقة أو المجالات الكمّية، فإنني، عندئذٍ أتوقع أننا نختار القوة التي لاحركة معترضة معها، أي نختار بعبارة أخرى التأثير دون اتصال.

هل توافق ... ؟

١ _على أننا نعرف عقولنا كما لا نعرف أي شيء آخر؟

---

٢ _على أن العقل حقيقة موازية؟

---

٣ _على أن القرارات العقلية هي علّة الأفعال المادية الجسمية؟

---

٤ _على أن لدينا فكرة فطرية عن التأثير بلا اتصال؟

الفصل السادس

الآخرون

عرضنا في الفصل الخامس مسألةً واحدة ذات صلة بنظرية ديكارت الثنائية الجديدة عن الواقعية وهي مسألة فهم إمكانية وجود العلاقات العلّية بين العقل والجسم. وسوف نعرض في هذا الفصل الحاضر مسألة أخرى تتعلق بتعليل إيماننا بوجود حياة عقلية لغيرنا من الناس، ثم نختم الفصل بعرض مسألة ثالثة.

كان ديكارت يؤمن بأمر غريب آخر دون أن يكون إيمانه بذلك اتفاقاً، فقد كان يظن أنّ الحيوانات ليست واعية، فإنك إذا ما رفست الكلب عوى، ولا شيء سوى ذلك، أما إذا رفست إنساناً (ذكراً أو أنثى) فإنه يشعر بالألم ويصيح.

وكان ديكارت إنما اعتقد ذلك لأنه كان يظن أن الإنسان وحده يمتاز بالعقل دون سائر الحيوانات. وكثير من الناس يحسبون أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يفكر تفكيراً منطقياً، ولكن ديكارت أعاد تعريف معنى أن يكون للمرء عقل (وهي حيلة ظريفة إن اِستطاع المرء أن يفعلها) فجعل الوعي في مقام الصدارة؛ فالكائن ذو العقل هو الكائن الواعي الذي يعلم أنه يفكر؛ وهكذا فإن كانت الحيوانات لا تفكر (لأنها لا تنطق) ولم تكن لها لذلك عقول، فإنها غير واعية.

ولم يمض على ذلك وقت طويل حتى قام بعضهم (وهو جولين أفروي دولامتري، ١٧٠٩-١٧٥١) فحسب أن الكائنات البشرية ليست في نهاية الأمر إلا مجرد حيوانات- وآلات حيّة. وربما لم يكن وعي الكائنات الإنسانية إلا خواء شأنه في ذلك شأن غيره من الحيوان، والإنسان، مع ذلك، حيوان ناطق، إذا سُئل عرف كيف يجيب، ولكن، إن لم يكن العواء دليل حياة عقلية، فلماذا يحسب الكلام كذلك؟ وقد يستطيع الشخص الآلي، إذا كان متطوراً بما فيه الكفاية، أن يتكلم، وأن يكون كلامه ملائماً، دون أن يفكر مطلقاً أو أن يدور بفكره حتى ولو فكرة واحدة...

الأنانة* (الأناوحدية)

هي النظرية التي تقول بأنه لا وجود لشيء إلا أنا. وقد ادعى برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) بأنه وصلته رسالة من عالمة من علماء المنطق تؤكد فيها أنها أنانية، وأنها تعجب من قلة الذين يذهبون مذهبها في ذلك.

وقد كان من الذين ذهبوا هذا المذهب إلى حد ما آرثر شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فقد كتب بأسلوب المفارقة يقول: إن قولي «العالم تمثيل لي» قضية لا بد أن يقبل بصحتها الجميع حالما يفهمونها (العالم باعتباره إرادة وتمثيلاً، ١٨١٨).

المذهب التجريبي

إننا نكتسب كل معرفتنا بالعالم من خلال التجربة (والخبرة)

إن تصوراتنا جميعاً مركّبة من عناصر مستقاة من الخبرة (أو التجربة).

لقد صوّر برتراند راسل دعوى المذهب التجريبي الثانية المتطرفة على هذا النحو : لا بد لكل قضية نفهمها من أن تتركب تركّباً كاملاً من عناصر قد خبرناها.

* أخذنا بهذه اللفظة انسجاماً مع ما هو شائع وإن كنا نفضِّل تعبير «الأناوحدية» الذي أطلقه الأستاذ الدكتور ناصيف نصّار لما يتميّز به هذا التعبير من خصائص ذاتية (المترجم).

عقول أخرى؟

وهذا أمر مخيف. فإن كان ما أعرفه حق المعرفة هو حياتي العقلية، ثم معرفتي بوجود الله معرفة مقاربة جداً لما تصورته في نفسي، ثم معرفتي بوجود العالم الخارجي معرفة أكثر أو أقل مما أدركه منه، فيبدو من ذلك أن وجود الحياة العقلية عند سائر الناس فرضية بعيدة إلى حدّ ما. وإذا ما اعتبرنا مذهب ديكارت الثنائي، فما الذي يبيح لي أن أجزم بأن كل من ألقاه من الناس كل يوم وأحدِّثه له حياة عقلية كالتي عندي سواء بسواء؟ أما ينبغي أن يكون ذلك في الأكثر ضرباً من التخمين المبدئي؟

و الأمر يزداد حرجاً بعد ذلك. فقد ذكرت سابقاً (في الفصل الثاني) أن القائل بالمذهب التجريبي يظن أن تصوراتنا لا بدّ أن تأتي كنتاج خبراتنا، إذ يقول الأسقف بركلي (١٦٨٥ - ١٧٣٥) مثلاً: إنني أوافق على هذه البدهية المتعارَف عليها... وهي أن الفهم يقتصر على ما تقدمه الحواس. فأنا لا أرى ولا أسمع ولا أحس أي إحساس بالحياة العقلية لسائر الناس، بل إنني لا أستطيع ذلك أبداً، وكل ما أحسه لا بد أن يكون جزءاً من حياتي العقلية أنا (وحدي). ولا شيء في تجربتي يمكن أن يعطيني تصوراً لخبرة غيري من الناس، ولست أستطيع دون هذا التصور أن أجعل لعبارة «خبرة إنسان آخر» أي معنى. ويبدو أنه يتبع من ذلك أنني لا أفهم إطلاقاً معنى الادعاء بأن لسائر الناس حياة عقلية.

وقد استعرضنا في الفصل السابق مسألة التفاعل في ثنائية العقل والجسم، وكيف يتفاعل الجسم والعقل إن كان بينهما من الخلاف ما يدعيه ديكارت؟ وقد يجاب عن هذا السؤال بلامبالاة ديكارتية: فنقول إننا نستطيع أن نفهم ذلك، وإنهما يتفاعلان وكفى. وقد يرد جواب آخر عن ذلك من خلال رؤية لايبنتز بأن الجسم والعقل هما كساعتين مضبوطتين ضبطاً واحداً تاماً، فيبدو وكأنهما تؤثّر إحداهما في الأخرى (لأن الأحداث في المجالين متطابقة في التوقيت)، ولكن الحقيقة أن كل ساعة منهما تعمل وحدها عملها اللطيف دون أن تتأثر بالساعة الأخرى. أما في هذا الفصل فسوف نركز

(المذهب التجريبي في المعنى)

لاحظ أن النوع الثاني المتطرف من المذهب التجريبي تابع على ما يبدو للأول، أي النوع المألوف، فإذا كانت معرفتنا كلها مستفادة عن طريق الحواس، وكانت معرفتنا باللغة ضرباً من المعرفة، فإن معرفتنا باللغة (أي علمنا بمعاني الكلمات والجمل) لا بد أن تكون أيضاً مستفادة عن طريق الحواس. وهذا، بدوره، يقتضي في ما يبدو أن معنى الكلمة لا يمكن أن يتجاوز دليلنا الحسي. فعبارة (ما لا نهاية له)، مثلاً، لا يمكن أن تعني مقداراً لا نهاية لعظمه، إذ نحن ليس لنا،ولا يمكن أن تكون لنا خبرة بذلك، ولا بد إذاً من أن تعني هذه العبارة إمكانية الإضافة المستمرة. ولكن كثيراً من كلماتنا لسوء الحظ، يتجاوز في ما يبدو أي شيء يمكننا اختباره، والزمن الماضي برمّته، مثلاً، في خطر لأننا لا نستطيع اختبار الماضي حالياً أو في المستقبل.

(وهذا برهان جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣) على أن لسائر الناس حياة عقلية):

والنتيجة التي أخلص بها هي أن لسائر الكائنات البشرية مشاعر كمشاعري، أولاً لأن لهم أجساماً كجسمي، وهو شرط مسبق لا بد منه لحصول المشاعر، كما أعرف من حالتي الخاصة، ثم ثانياً لأنهم يفصحون عن أفعال وعلامات ظاهرة أخرى من الإشارات التي أعرف من خبرتي الخاصة أنها نتاج المشاعر. وأنا أعي في نفسي وجود سلسلة من الحقائق المرتبطة بتسلسل منتظم يبدأ بالتغير في جسمي، ثم تتبعه، في المرحلة الوسطى، المشاعر، وينتهي أخيراً بتصرفاتي. وأما في ما يتّصل بسائر الناس فلدي دليل من حواسي على وجود الحلقة الأولى والأخيرة من هذه السلسلة، ولكن لا دليل عندي على الحلقة الوسطى... وأنا أعلم من حالتي الخاصة أن الحلقة الأولى تُحدث الحلقة الأخيرة عن طريق الحلقة الوسطى ولا يمكن لها أن تحدثها دونها، فالخبرة تجبرني بذلك على أن أستنتج وجود الحلقة الوسطى بالضرورة. (دراسة في فلسفة سير وليم هملتون، ١٨٦٥).

اهتمامنا على مسألة أخطر وهي كيف أعرف أن لغيري من الناس عقولاً؟ (أو بعبارة التجريبي المتطرف: كيف يمكن لي حتى أن أفهم أي ادعاء قائم على هذه الفكرة، نحو: قد قر عزم هند على الذهاب؟).

البرهان القياسي

إن الحل الشائع لمسألة المعرفة (إذا افترضنا أنه يمكن حل مسألة الفهم بطريقة ما) هو عن طريق الاستدلال القياسي بالتمثيل، وفكرته بسيطة جداً. إذ أستطيع أن أربط في حالتي بين بعض العلامات الخارجية والأحداث العقلية، فأربط مثلاً بين الألم والتأوه وتجهّم الوجه ، فأنا أعرف من خبرتي المؤلمة أنني عندما أتوجع أتأوّه وأتجهَّم، ولذلك فإنني إذا شاهدت هذه العلامات عند غيري أستطيع أن أفترض افتراضاً معقولاً بأن للآثار المتشابهة (إذ تشابه تأوّهاتهم وتجهّماتهم تأوّهاتي وتجهّماتي) عللاً متشابهة (أو أحداثاً في الحياة العقلية مماثلة لما حصل معي). ومن الجلي، بعد كل ذلك، وجود تماثل بيننا في السلوك ووظائف الأعضاء، فلم لا يكون بيننا مثل هذا التماثل في الحياة العقلية كذلك؟

ولكن هذا الاستدلال، على جودته، تناقضه الأرقام كلها، فإننا إذا ما عثرنا على تفاحة جديدة فمن المعقول أن نفترض أنها تحتوي على البذر، لأننا عرفنا، بالخبرة، كثيراً من التفاح لها بذور، ولكن لنفترض أن خبرتنا بالتفاح اقتصرت على تفاحة واحدة، فما درجة ثقتنا بأن التفاحة الأخرى وفق خبرتنا تكون ذات بذر أيضاً؟ قد نخمّن، جِزافاً، بأن التفاحة الأخرى ذات بذر أيضاً وخاصة إذا أضيف إلى مجال التشابهات في المظهر أن التفاحتين قد قطفتا من الشجرة ذاتها وأن نموَّهما كان بالطريقة عينها. ولكن، ألا يمكن أن تكون التفاحة الأولى التي فحصناها تفاحة غريبة في التفاح، وأنّى لنا أن نعرف إن كان البذر في التفاح ليس إلا شذوذاً؟ ولنفترض الآن أن أحدهم أرانا مخزناً يحتوي على خمسة بلايين تفاحة (ولم يأذن لنا مع ذلك إلا بفحص تفاحة واحدة) ثم سألنا ما المقدار الذي قد نراهن عليه على أن التفَّاح كلّه ذو بذر؟ لا أحسب إلا أن هذا المقدار لن يكون كبيراً.

وكذلك فإن الاستدلال بالتمثيل لا يدلُّ إلا دلالة ضعيفة على وجود حياة عقلية عند سائر الناس، ولا كبير جدوى في هذا. ومع ذلك، فنحن على يقين تام بأن غيرنا من الناس لهم حياة عقلية، والشك في هذا (أو نسبة احتمال بسيط إليه كما يستفاد من الاستدلال بالتمثيل) ضرب من الهذيان التائه...

وثمة مشكلة أخرى كذلك. فإنني أستطيع أن أتأكد من أن أي تفاحة تحتوي على البذر، إذ إنني أستطيع أن أقطعها وأنظر في داخلها، ولكن كيف لي أن أتأكد من أن الآخرين لهم حياة عقلية؟ وحتى لو كان لي كل الحق في أن أقطعهم، فما الذي أبحث عنه فيهم؟ وإن كنت لا أستطيع أن أتأكد من أن الناس غيري لهم حياة عقلية، ولا يمكن لأي تجربة أو اختبار أن يؤكد ذلك، فما جدوى القول بذلك؟

لقد اقتصر بحثنا حتى الآن على النظر في المسائل المعرفية، أي المسائل المتعلقة بالمعرفة، النابعة من ثنائية العقل والجسم في مذهب ديكارت. فكيف لي أن أعرف أي شيء عن المجال العقلي لسائر الناس، معرفة على درجة كافية من اليقين الذي أحتاج إليه؟ وكل ما يدور في عقول الناس يبدو من حيث المبدأ بعيد المنال عنّي، فكيف يمكنني أن أستدل بشكل غير مباشر على أمر لا أستطيع من حيث المبدأ أن أتأكد منه تأكداً مباشراً؟ وما هي النقطة العالقة في هذا الاستدلال التي قد لا أتمكن من التحقق منها؟

وما هذه إلا صعوبة واحدة، وإليك صعوبة أخرى. فقد حسب ديكارت أنه لا يمكن للخلاء أن يوجد لأن من طبيعة الحقائق المادية أن تشغل مكاناً، فالطبيعة، كما تناولها المثل السائر، «تشمئزّ من الخلاء». وهذا أمر له نتائج وخيمة حقاً. فإن الحقيقة المادية (التي تشمل أيدينا وأرجلنا وحبالنا الصوتية وكل شيء من حولنا) إنما تعمل عن طريق نقل الدفع، فإن كانت الظواهر المادية لا ترتبط إلا بهذه الوسيلة، فلكل شيء عندئذ علة. وفي حين كان أرسطو يذهب إلى أنّ من الأمور ما له علّة بالمعنى المهم الذي يربط العلة بالغاية أو الوظيفة الطبيعية، وأنه لا علة لغيرها من الأمور عملياً، فإن ديكارت كان يذهب إلى أن كل شيء في العالم المادي محاط من جوانبه جميعاً بجُسَيمات تنقل الدوافع، وكل شيء خاضع بذلك للعلّية الآلية.

الآلة الكونية

قد يقال الآن إن ديكارت كان على خطأ حول رفض الطبيعة للخلاء، أو أنه كان على صواب إذا اعتبرنا الجسيمات الافتراضية في الفيزياء الكمية، ولكن الأثر، الناجم عن رفضه العلل الأرسطية باعتبارها غايات، هو بأن جعل العلّية أصلاً شاملاً. صحيح أن الله والعقل يمكن أن يكونا، في مذهب ديكارت، علة الأحداث الفيزيائية(المادية بطبيعتها) وأن هذا التدخل غير المادي يحجب، إلى حين، التداعيات الوخيمة لهذه الأحداث، إلاّ أن التفاعل السببي بين العقل والجسم، كما رأينا سابقاً، بقي لغزاً مستمراً يصعب حسمه. ولم ينقض وقت طويل حتى أمكن لبيار سيمون دولابلاس (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧) أن يقول في جوابه عن سؤال نابليون حول دور الله في ما وصل إليه نيوتن في علم الفلك، بأننا لا نحتاج إلى هذه الفرضية. فإن لم يكن لله والعقل أثر سببي فلا بد أن يكون لكل حادثة فيزيائية (مادية) علة ناجمة عن أحداث فيزيائية أخرى.

ولا مفر من هذا. فكل فعل، وكل كلمة، وكل وَمْضة تماس بين عصبين تقدح في أذهاننا ما هي إلا نتاج علة مادية مضبوطة، وكل شيء تقوله وكل إنجاز ينجزه عقلك، كل ذلك «حتمي»، أي أنه غير حر، ولا يمكن أن يعد في خصالك الحميدة أو القبيحة، وقد كان «لامتري» على حق، فما أنت إلاّ شخص آليّ في النهاية.

(يقول ديكارت في استحالة وجود الخلاء):

إنّنا نفهم بجلاء أن المادة التي هي في طبيعتها جوهر ذو امتداد تشغل كل مكان يمكن تخيّله بحيث أن العوالم الأخرى المزعومة قادرة على أن تحل فيه، ولا نستطيع أن نكوّن فكرة عن أي نوع آخر من المادة (مبادئ الفلسفة، ١٦٤٤).

(يقول لا بلاس في الكون المحدد آلياً «الميكانيكي»):

وعلينا، لذلك، أن نعتبر حالة الكون الحاضرة أحد مفاعيل الحالة السابقة، وعلة صيرورة الحالة التالية، وأن المقدرة العقلية التي أدركت في لحظة جميع القوى التي تحرك العالم الطبيعي وحالات كل الكائنات التي يتألف منها، قادرة، إذا ما تحلّت بما يكفي من سعة مواهب لتحليل هذه المعطيات، على إخراج صيغة واحدة تعيّن جميع الحركات في العالم من حركات أكبر الأجسام وحتى الذرة الدقيقة. وبالنسبة إلى ذكاء كهذا لا يعود هناك شيء غامض ويصبح المستقبل كالماضي حاضراً جلياً أمام ناظريه. (مقالة فلسفية في الاحتمالات، ١٨١٤).

هل توافق على أن... ؟

١- الاعتقاد بأن للآخرين خبرات تماثل خبراتنا هو ضرب من الاعتقاد الإيماني فقط ؟

٢- الحيوانات ما هي إلا آلات حيّة؟

٣- كل فهمنا للغة نابع من الخبرة ؟

٤- من المستحيل عليّ أن تكون لي خبرة بتجارب غيري وخبرته؟

الفصل السابع

العِلّية (السببيّة) الكونيّة

يوضح هذا الفصل العواقب المهمة للتحول من العلّة باعتبارها غاية إلى العلّة باعتبارها دافعاً، فإن كانت لكل شيء علّة (بالمعنى الآلي الناجم عن نقل الدفع) فهل يمكن اعتبار أي فعل من أفعالنا فعلاً حراً؟

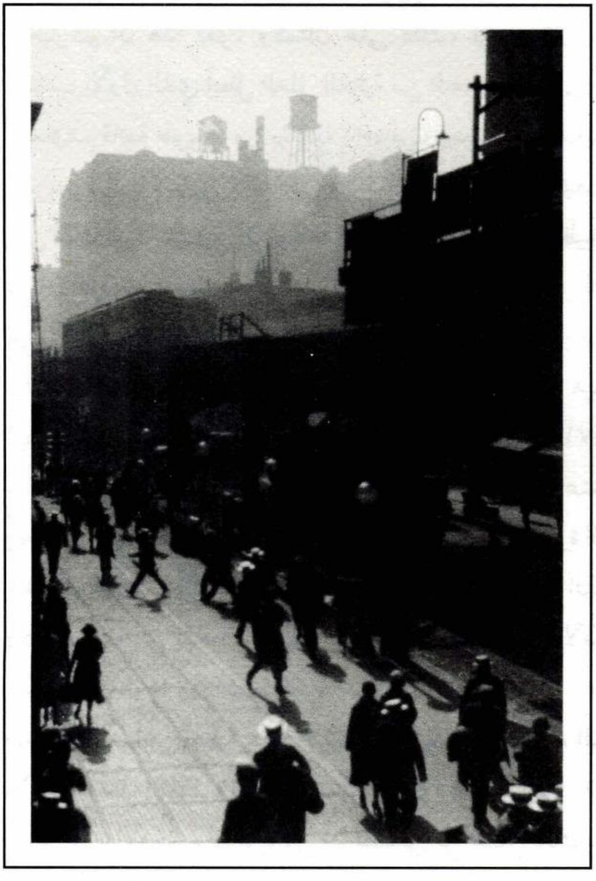
إن كلّ ما كتبته حتى الآن يندرج في تاريخ «أفكار» العظام، وما من داعٍ، طبعاً، لإخباركم أن هذا لغوٌ. وكمثال على ذلك، فإن ديكارت لم يكن الكاتب الوحيد أو الكاتب الأول الذي أبطل العلل الغائية من التفسير العلمي، بل يوجد غيره كثيرون تشكّل أسماؤهم قائمة طويلة، من بينهم، راموس، وسانشيد،وغاليليو، وفان هيلمونت، وبايكون وهوبس، إلى كثيرين كانوا في عداد المشاركين، ضمنياً، في هذه الثورة الفكرية. فلم يكن ذلك أمراً يستطيع أن يحققه فرد وحده مهما كان عظيماً. وما دام الأمر كذلك فكيف لي أن أقول إنّ ديكارت أقرّ هذا أو إن ديكارت سبق إلى ذلك، فأضلّل القارئ عن علم؟ إني أخشى، ببساطة، أن يكون ذلك بعض عواقب الإيجاز، ومن ثم الوقوع في وهم «الفكرة العظيمة» وهذا قد يكون أشد سوءاً . ألم يقل هيوم إن العلّة ما هي إلا اقتران ثابت؟ بلى، لقد قال ذلك، ولكن مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) قد قال نحواً من ذلك، كما قاله آخرون من قبل، فقد كانت «الفكرة العظيمة» عند مالبرانش (وهي أنه لاشيء يُحْدِث غيره) فكرة دينية في جوهرها، فلله وحده القدرة العلّية، أما عند هيوم فقد كانت هذه الفكرة العظيمة ذاتها نتيجة من نتائج المذهب التجريبي وحافزاً من حوافزه. وكذلك فإنه من الخطأ المضلّل أن يكون حديثنا عن الأفكار وكأنما هي أفكار منفصلة يمكن احتجازها ودراستها فكرة-فكرة بشكل مستقل. وهذا ما أقوم به. وسأستمر في ذلك آملاً أن أبيِّن أهمية هذه الأفكار العظيمة، وأن أقدّم المفكرين الذين عبّروا عن هذه الأفكار أفضل التعبير وأوفاه، وإن لم يكونوا سباقين إلى القول به، إذ لابد، إن أردنا تركيز النظر على الأفكار والناس، من أن نضحّي في سبيل ذلك بشيء من التفاصيل.

كتب فرانسس بايكون، على سبيل المثال:

... العلل ... بعيداً عن الصواب أن تُقَسَّمَ إلى أربعة أنواع: مادية وصورية وفاعلة وغائية، ولكن العلّة الغائية من بين هذه الأنواع تفسد العلوم بدلاً من أن تقدّمها إلا ما يكون من ذلك على علاقة بالأفعال الإنسانية (Novum Organum, 1620)

تهجّم بيار غاسّندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) على العلم الأرسطي تهجماً عنيفاً قائلاً:

«...توجد أشياء كثيرة تمكن معرفتها... ولكن بغير طريق العلم الأرسطي، وإنما بالعلم التجريبي أو العلم الذي يأخذ بالظواهر» (تناقضات ضد الأرسطيين، ١٦٢٤)



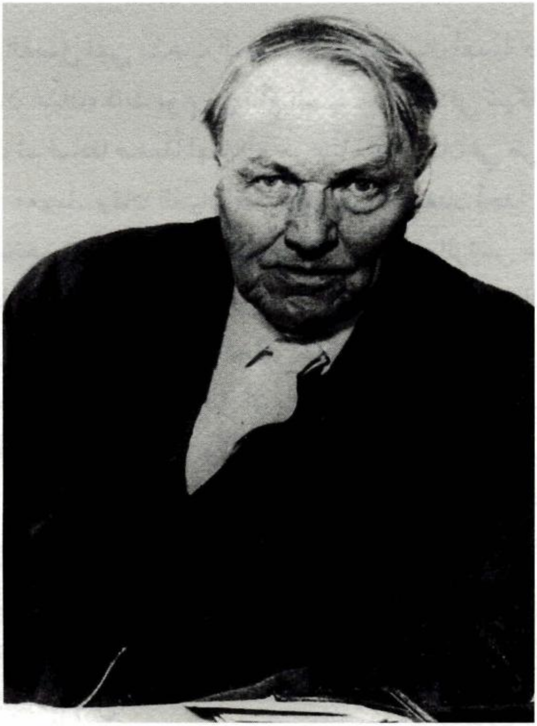
لوب وليوبولد

أما فكرتنا العظيمة في هذا الفصل فهي مذهب الحتمية، وإليكم بيان أهمية هذه الفكرة: فقد حدث أن استأجر فَتَيان غنيَّان، ذات يوم من أيام الصيف، سيارة في شيكاغو وقاداها هنا وهناك مدة من الزمن، ثم صادفا صديقاً لهما، أصغر سنّاً منهما، كان في طريقه من المدرسة إلى البيت، فأركباه معهما. وكان الفتَيَان قد عزما على أن يقتلا أحداً ما، ولكن دون أن يقرّ رأيهما على شخص معيَّن، وكان ريتشارد هو المحرّض الرئيس على هذه المؤامرة فضرب الصبي الذي أقلاّه معهما على رأسه بإزميل، ثم جرّ الجثة التي كانت ما تزال طرية تنزف بغزارة إلى مقعد السيارة الخلفي ولفّها ببردة. بعد ذلك قاد الفتيان سيارتهما في الأحياء المجاورة لبعض الوقت قبل أن ينطلقا بالجثة خارج المدينة، ويجرّداها من أي شيء يدلّ على هوية صاحبها؛ وألقيا بها على مسافة عشرين ميلاً جنوب المدينة . بعد تنفيذ الجريمة عادا إلى المدينة حيث تناولا طعام العشاء في أحد المطاعم وقفلا راجعين بالسيارة إلى بيت الصبي الآخر ناثان (تاركين السيارة وفيها دلائل الجريمة خارج البيت)، ثم أمضيا أكثر الليلة وهما يستعرضان أحداث يومهما المثيرة . وفي الصباح قاما بتنظيف السيارة تنظيفاً غير كاف ثم أعاداها إلى الشركة التي استأجراها منها، وعادا إلى شؤونهما وكأنّ شيئاً لم يكن.

كان من الطبيعي أن يعتقلا دون عناء، فقد أسقط أحدهما نظارته ذات الإطار القرني المتميز حيث تركا الجثة، فلما استجوِبا لفّقا قصة سرعان ما بان بطلانها فاعترفا بما ارتكبا.

لقد ساهم عنصران في الهياج الذي ثار عقب هذه الحادثة، أما أولهما فهو أنه لم يكن للغلامين من دافع ظاهر إلى اقتراف الجريمة، بل قالا إنهما ارتكبا فعلتهما بقصد الخبرة، وثانيهما أنهما كانا (مثل ضحيتهما) من أبناء أُسر بالغة الثراء، وقد خشي معظم الناس أن يعمد أهل كل منهما إلى الاستعانة بأكبر المحامين لتبرئتهما. وقد شاع خبر هذه الحادثة وذاع حديثها في كل مكان، حتى لم يعد من الممكن العثور على حاكم دون رأي مسبق.

وقد تولّى هذه القضية محام ليبرالي كبير، هو كلارنس دارّاو، قادر على مجابهة نقمة الناس ومطالبهم من كل صوب بشنق الغلامين .فنصح الغلامين بأن يُقرّا بالجريمة في



كلارنس دارّاو

كتب أشعيا برلين (١٩٠٩ـ ١٩٩٧) حول أثر مذهب الحتمية (الجبرية) يقول: وكان المذهب الجبري في المجال النفسي والاجتماعي مثبتاً باعتباره حقيقة مقبولة لتحولّ عالمنا تحوّلاً جذرياً أكثر من تحوّل العالم الغائي للعصور الأوروبية القديمة (اليونانية والرومانية) والمتوسطة بفضل انتصار المبادئ الآلية أو مبادئ الاختيار الطبيعي. وتحولت كلماتنا وأنماط كلامنا وتفكيرنا تحولاً لا يمكن تخيله أبداً (أربع مقالات في الحرية، ١٩٦٩).

المحكمة، وهذا ما فعلاه، فلم تبق من حاجة إلى جماعة هيئة المحلّفين، ثم إنه دبّر الأمر بحيث حدد بدل أتعابه حَكَم حيادي.

استند دارّاو في دفاعه إلى أن الغلامين إنما استطاعا أن يخططا للجريمة ونفّذاها لأنهما كانا غير طبيعيين نفسياً، وأنهما لم يكونا مسؤولين عن هذا الشذوذ (لأنه ناجم عن عوامل وراثية وتربوية لا سلطان لهما عليها)، وحيث أنهما لم يكونا مسؤولين عما حدث فليس من الممكن معاقبتهما. ولا ريب أنه ينبغي حماية المجتمع منهما، ولكن ذلك لا يعني إعدامهما.

وقد هيّأ دارّاو عدداً من علماء النفس (الذين كانوا يُعرفون آنذاك بأطباء الأمراض العقلية) للاجتماع بالغلامين من أجل تأكيد شذوذهما. وقد أقر الأطباء المختصون بأن الغلامين كانا يفتقدان الانفعالات العاطفية السوية وقدّموا الأدلة على ذلك. وقد أكد دارّاو في خطابه الطويل، الذي ختم به دفاعه، على العلل المحتملة لهذا القصور العاطفي، فقد كان أحدهما قد تلقى تعليماً مكثفاً مع صلة واهية بأبويه، وأما الآخر (كما خمَّن دارّاو) فلا بد أن يكون قد ورث عن بعض أجداده الغابرين موروثة (أو جينة) معطوبة، وبأية حال،ومهما يكن سبب حالتهما، فإن الغلامين لم يكونا مسؤولين عما اقترفاه وبناء على ذلك لا يمكن معاقبتهما.

خطاب دارّاو النهائي

وهذه بعض مقتطفات من خطاب دارّاو الذي ختم به دفاعه عن الغلامين:

«أعلم أن أحد أمرين قد حدث لرتشارد لوب: فإما أن نواة هذه الجريمة الرهيبة كانت كامنة في كيانه العضوي بعد أن وصلته من بعض أجداده أو أنها تسرّبت إليه من خلال ما تلقاه من تربية وتدريب بعد ولادته. . . .

«كما أني لا أعلم إلى أي جد من أجداده الغابرين قد تعود هذه البذرة التي أفسدته، ولا أعلم عدد الأجداد الذين انتقلت هذه البذرة فيهم حتى وصلت إلى رتشارد لوب، وكل ما أعرفه هو أن هذا صحيح وليس من عالم من علماء الأحياء في العالم لا يقرُّ بصحة ما أقول .



لقد أوحت هذه القضية بفيلمين على الأقل، وهذا مشهد من فيلم أورسن وايلز (الإكراه) وهو يبيّن ردود فعل الناس نحو جريمة القتل .

وحول مذهب الجبرية يقول كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) :

ينبغي أن تفترض الفلسفة أنه لا يوجد تناقض حقيقي بين الحرية والضرورة المادية المرتبطة بالأفعال الإنسانية نفسها، إذ لا يمكن للفلسفة أن تدع تصوّر الطبيعة كما لا يمكنها أن تدع القول بالحرية (أصول فلسفة الأخلاق، ١٧٨٥).

«وأنا أعلم يا سعادة القاضي بأن كل ذرّات الحياة في هذا العالم مرتبطة بعضها ببعض، فلا يمكن أن تُرمى حصاة في البحر المحيط دون أن تؤثر في كل قطرة من مياه البحر ... وأعلم أن كل فعل واع أو غير واع يؤثر في ويتأثر به كل كائن حي، فلا يمكن أنْ يُرَكّز اللوم على شخص بالذات.

«إنّ الطبيعة قوية، لا تعرف الشفقة، وهي تعمل بطريقتها الغامضة، وما نحن إلا من ضحاياها دون أن يكون لنا شأن بذلك ... وماذا كان أمر هذا الغلام معها؟ فهو لم يكن أباً لنفسه ولا أمّ نفسه، ولا جداً أو جدّة لنفسه ... وهو لم يخلق نفسه، ومع ذلك فمن المطلوب أن يتحمل عواقب ذلك.

«وهل كان ذنب رتشارد لوب أن القوى العديدة التي لا نهاية لها التي تعاونت على تكوينه وعملت على نتاجه قبل أن يولد بأمد طويل، قد هيأت له أن يولد من بين تلك التوافقات خالياً «من دفء التناغم العاطفي والانفعالات العاطفية» ؟ وهل يلام لأن آلته ناقصة غير كاملة ؟

«ونحن، مع ذلك، ماضون وكأنما السلوك الإنساني وحده لم يتأثّر ولم يُحكَمْ بقوانين الطبيعة ذاتها التي يخضع لحكمها سائر كائنات هذا العالم. ونحن نعامل الجريمة وكأنها أمر لا علّة له ... ولا يخطر ببال محام أن للجريمة علّتها كما أن للمرض علّته، وأن الطريقة المنطقية التي يمكن بها معالجة حالة الشذوذ هي بإزالة علّته.

«إنني أستطيع أن أتخيّل، بشقّ النفس، أننا في هذا القرن العشرين ومع ذلك نجد بيننا

ضربان من انعدام الحرية

من الجدير بالملاحظة أنه يمكن التعبير عن مذهب الحتمية تعبيراً عضوياً أو نفسياً، فينصّ مذهب الجبر العضوي على أن منظومة الدفع العصبي والعمليات الدماغية والنشاط الغدّي وغيرها هي منظومة على تعقّدها المفرط ليس لها من الحرية أكثر مما للصنبور الذي يتقاطر الماء منه . أما البديل الذي ربمّا يهمل إطلاق العصبونات والفعل الجزيئي للنواقل العصبية لتعقّدها البالغ فهو النص على مذهب «الجبرية» بدلالة الرغائب والقرارات وإدراك المصالح الذاتية وتأثيرات الطفولة وما إلى ذلك . ويتعامل مذهب (الجبرية) النفسي هذا مع الأحداث العقلية والأفعال الناجمة عنها وليس مع الأحداث الدماغية والحركات الجسمية الناجمة عنها.

رجالاً يقولون جادّين بأنّه ينبغي أن نشنق هذين الغلامين لما فعلته الطبيعة، وما فعلته الحياة، وما فعله التدريب».

وقد أضاف دارّاو إلى حجته القوية هذه في الجبرية، حجة أخرى شرعية ضد عقوبة الموت، فإنه لم ينفّذ في خلال السنوات العشر الماضية إلا إعدام رجل واحد من بين أربع مئة وخمسين من الذين أقروا بجرائم القتل في شيكاغو، وكان هذا الرجل في الأربعين من عمره (بينما كان عمر أحد الغلامين ثمانية عشر عاماً وعمر الآخر سبعة عشر في أثناء ارتكاب الجريمة) . وقد استفاد القاضي من هذه الحجج كلها فاستطاع أن يقاوم الضغط الإعلامي الشديد الذي كان يطالب بإعدام الغلامين، فحكم على رتشارد لوب وناثان ليوبولد بعقوبة السجن مدى الحياة .

ولكن لا يخلو الأمر هنا من بعض الخطأ. فإذا كان لمبدأ الجبرية (أو الحتمية) أن يُطَبَّق، فإنه يصح في كل حال، ولا يقتصر تطبيقه على المجرمين دون القضاة، ولا تقتصر صحته على الطفولة السيئة دون الجيدة، أو على الحالات النفسية الشاذة دون الحالات السوية. وماذا كان يمكن لدارّاو أن يقول لو أن القاضي أجابه قائلاً : قد يكون الغلامان

هل توافق على... ؟

١ - أنّ لوب وليوبولد كان ينبغي أن يشنقا ؟

---

٢ - أننا لسنا مسؤولين عما نُدفع إلى فعله بعلّة (لا سلطان لنا عليها) ؟

---

٣ - أنه لا يمكن أن ترمى حصاة إلى البحر المحيط دون أن تضطرب من رميها كل قطرة من قطرات الماء في البحر ؟

---

٤ - أنّ دارّاو كان مجبراً على الإيمان بمذهب الجبر، ولذلك فقد كان إيمانه إكراهاً غير منطقي؟

عاجزين حقاً عن تجنب الأفعال التي أتت بهما إلى هذه المحكمة، ولكن المبادئ الجبرية عينها تجعلني عاجزاً عن الحكم عليهما إلا بالذنب، كما تجعلني بفضل نشأتي وتدريبي عاجزاً عن تجنب الحكم عليهما بغير الإعدام ؟

الفصل الثامن

الحرّيّة

نتابع في هذا الفصل مناقشة مذهب الحتمية، فنفرّق أولاً بينه وبين مسألتين متصلتين به، ثم نشرح بعد ذلك أحد الحلول المطروحة وهو حل نكون به أحراراً إذا لم يمنعنا مانع من أن نفعل ما نشاء.

لعل أول ما ينبغي أن نفعله في البحث في مذهب الحتمية هو التفريق بينه وبين مسألتين أخريين مناقضتين، على السواء، لحرية الإنسان. الأولى هي مسألة الجبرية (التسليم بالقضاء والقدر) والأخرى مسألة الإيمان بما هو مكتوب سلفاً.

أما الإيمان بالقدر فيمكن تلخيصه بالقول المتداول: إن كلّ ما سوف يكون لا بد كائن، وإذا كان مقدّراً لأمر ما أن يحدث فلا بد أن يحدث (حقاً)، وإن كان لا بد من حدوثه حقاً فلن نستطيع فعل أي شيء، يحول دون ذلك.

ما وجه الخطأ في هذه الحجة القصيرة «الأخّاذة». لعلّ هناك نوعاً من التغيير في معنى كلمة «حقاً»؛ فإن «حقاً» قد تقابل أول الأمر كلمة الضرورة في السيارة «إذا كان مقدّراً لأمر ما أن يحدث، فإن هذا الأمر حادث بالضرورة» ولكن كلمة «حقاً» تغيِّر معناها في الجملة التالية فيصبح معناها، بشكل ما، أن الأمر المذكور حادث كائناً ما يكون. فهل حدث هنا تغيّر دقيق في المعنى من معنى الضرورة التي تنطبق في عملية الاستدلال حين نقول «إذا قيّض لـ(س) أن تحدث فإن (س) حاصلة» إلى معنى الضرورة التي تنطبق في أحداث العالم الواقعي؟ وقولنا: «إن كانت س حادثة فإن س حادثة» مغاير تماماً لقولنا: «س حادثة لا محالة».

ولكن هذه الملاحظة قد لا تكفي لإبطال تلك الحجة. وقد ذهب نفر من فلاسفة القرن العشرين مذهب أرسطو الأكثر راديكالية حيث طرح أن القضايا المتعلقة بأحداث معيّنة في المستقبل لا يقال عنها إنها صحيحة أو خاطئة (صادقة أو كاذبة)،

يقول أرسطو في الإيمان بالقدرية:

«إن أي شيء، بالضرورة، إما أنّ يكون أو لا يكون. ومن ثمَّ فإنه سوف يكون أو سوف لا يكون ولكن لا يستطيع المرء أن يفصل ويقول إن شيئاً من الأشياء أو غيره ضروري. أعني على سبيل المثال: أنه من الضروري أن المعركة البحرية إما أنها ستكون غداً وإما أنها لن تكون، ولكن حدوث المعركة البحرية غداً أمر غير ضروري كما أن عدم حدوثها ليس أمراً ضرورياً كذلك. فمن الضروري لأحد هذين الأمرين المتناقضين أن يصح أو لا يصح، ولكن دون تعيين هذا أو ذاك... (ومن الضروري) لأحد الأمرين أن يصح دون الآخر، ولكنه لا يكون صحيحاً مسبقاً أو غير صحيح.» (De Interpretatione) (هناك شك في تاريخ النص).

يبدو أن أرسطو يحاول في هذا النص غير الجلي أن يثير أمرين أولهما أن ضرورة س أو ص لا تقتضي س بالضرورة أو ص بالضرورة. والآخر أن العبارة التي سوف تكون صحيحة أو خاطئة غداً قد لا تكون صحيحة ولا خاطئة اليوم، ونحن لسنا إلى الآن على ثقة من أن الأمر الأول كاف لحل مشكلة القدرية، أو أننا بحاجة إلى الأمر الآخر (الذي يثير مشكلات خاصة به أيضاً).

يقول الفيلسوف الروماني بوثيوس(٤٨٠ ــ ٥٢٤ تقريباً) مفرّقاً بين حياة الله السرمدية وما يدوم إلى الأبد:

إن الأزل هو امتلاك الحياة التي لا تنتهي امتلاكاً كاملاً تاماً مرة واحدة (عزاء الفلسفة، ٥٢٤).

وبعبارة أخرى: ليست الحياة السرمدية بعدد السنوات الأكثر: ولكنها شيء يجعل فكرة «السنة» بكاملها وأي مقياس آخر من مقاييس الزمن فكرة باطلة لا معنى لها.

وما هي إلا ضرب من التخمين أو التنبؤ الذي يصح عندما يقع الحدث المقصود فعلاً.

وأما المسألة الثانية التي هي غير مذهب الحتمية فهي الإيمان بالقضاء المسبق، والله عند المسيحيين عليم، فإن كان الله عليماً يعرف كل شيء فهو عالم بالمستقبل أيضاً، وهو يعلم أن روحي ستذهب إلى الجنة (أو السماء) حين أموت، وهو أمر يمكن أن يكون، ولكن إذا كان الله يعرف ذلك فإنه لا بد أن يكون، ولا بد لروحي أن تدخل الجنة دون ريب. ولكن، إذا كانت روحي صائرة، لا محالة، إلى الجنة، ففيمَ أجتهد لأكون رجلاً صالحاً؟ وقد بحث جايمس هوغ، في روايته الرائعة (اعترافات مذنب محق)، العواقب الإنسانية لهذا الضرب من التفكير عينه.

كان الجواب الشائع تاريخياً عن هذه المسألة هو إنكار علم الله بما هو حادث قبل حدوثه، فإن قولنا بأن الله يعرف ما سوف يحدث قبل حدوثه يتضمن وضع الله في مجرى الزمن الحثيث، على أنّ الشائع بين العامة هو أن الله يوجد خارج الزمن.

وثمة جواب آخر وهو الشك في تغيّر دقيق في معنى كلمة (لا بد) و(دون ريب) في عرض المسألة. وما يهمنا مع ذلك الآن هو ما ينجم عن مذهب الحتمية من تهديد لحرية التصرف، وليست العواقب الناتجة عن علم الله المسبق بالحوادث أو الزمن المستقبل.

معنى الحرية

ينبغي أن نلاحظ قبل كل شيء أن الحرية ليست أساسية لمسؤوليتنا الخلقية فحسب (وهو أمر سوف نعود إلى بحثه في الفصل القادم) بل إنّها، كذلك، أمرٌ تفترضه مشاعر مختلفة غير المشاعر الخلقية ومنها مشاعر الخيبة والإحباط والاستياء ثم، من الناحية الإيجابية، مشاعر الثقة بالنفس والأمل والطموح. فهذه كلها وغيرها من المشاعر تفترض بداهة أن يكون لجهودنا، التي يمكن لنا بإرادتنا أن

(الحرية الإيجابية والسلبية)

في مناظرة جرت في القرن السابع عشر بين توماس هوبس (١٥٨٨- ١٦٧٩) والأسقف جون برامُهل، يحتج هوبس بأن الحرية السلبية هي كل ما نحتاج إليه (وبذلك لا تعود الحتمية مشكلة)، في حين يذهب برامُهل إلى أهمية الحرية الإيجابية.

هوبس:... يكون المرء حراً في أن يفعل شيئاً إذا كان يستطيع أن يفعله إن أراد أن يفعله أو أن يدع فعله إن أراد أن يدعه.

برامُهل:... إن الحرية الحقة هي في قدرة الإرادة العاقلة على الاختيار ... والعقل هو أساس الحرية الحقة ومنبعها وأصلها.

هوبس: لست أفهم كيف يكون العقل أساس الحرية الحقة، إذا كان للأسقف، كما يقول في البداية، الحرية في كتابة هذه المحاضرة.

برامُهل: إن من لا يستطيع أن يفهم الفرق بين حرية المرء في أن يفعل إن أراد، وبين حريته في أن يريد، غير جدير به أن يسمع المناظرة في هذا الخلاف كما سبق أن قلت حين طرحت المسألة، ولا يجدر به من باب أولى أن يكون كاتبها.

كانت المناظرات في القرن السابع عشر لا تُعتبر إلا إذا كانت مناظرات قوية لا مسايرة فيها.

(تعريف الحرية «لبرتراند راسل»):

يمكن تعريف الحرية عموماً بأنها غياب العوائق التي تحول دون تحقيق الرغائب.

إن الحرية هنا هي حرية سلبية أساساً، ولكنه يمكن تعريف كلمة الرغائب تعريفاً يؤكد الحرية الإيجابية.

نقوم بها أو ندعها، أثر مميّز. كذلك فإن المنهج العلمي يفترض، بشكل غير مباشر، أننا أحرار، فيبتدع العالم نظرية أو يعدّ تجربة في استجابة عقلية منه للدليل المتاح. ولو أن النظرية والتجربة، كدقات الساعة، لا يمكن تجنّبها، فلا معنى لأن يكون أي منهما معقولاً أو جيداً. وما جدوى أن نحاول تقويمهما بهذه الطرائق إذا تحتّم إنجازهما وتلقّيهما؟

وهكذا فإن تكن الحرية، بالنهاية، أمراً لا يمكن الدفاع عنه، فإننا لا نفقد بذلك المقدرة على الثناء أو اللوم في الأمور الخلقية فقط ولكننا نفقد مع ذلك، تقريباً، كل ما نعدّه حياة بشرية. وكما قال أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) في بحثه عن شيشرون (١٠٦ ـ ٣٤ قبل الميلاد) فإن نظام الحياة البشرية كله يفسد إذا فُقدت الحرية.

لقد كان الرد الأكثر شيوعاً على مسألة الحتمية هو بتعريف الحرية تعريفاً سلبياً، وكما قال هوبس (بالمقابل) فإن الحرية تعني انعدام القيود، أي أنها تعني ألا يعيقك شيء عن القيام بما تريد أن تفعل، فإن كانت يداك مغلولتين أو إن كان مسدس أحدهم على رأسك أو إن كنت تحت تأثير الإيحاء بعد التنويم المغنطيسي فإن أفعالك تكون عندئذ مقيّدة بطرق مختلفة، فلا تكون، في مثل هذه الأحوال، حراً ولا تكون مسؤولاً أخلاقياً عن أعمالك.

وقد كان الرد الشائع آنذاك هو بالإدلاء إن الجبر لا يمنعك من فعل ما تريد أن تفعله، بل على العكس من ذلك فإنه يمكِّنك من أن تفعل ما تريد أن تفعل كما يذهب إلى ذلك بعض المتحمسين لهذا التيار. فلو لم تكن أفعالك ذات أثر ظاهر (والفضل للسببية الكونية) لكان مفهوم الفعل كله محالاً. وأهم من ذلك أن الحتمية من حيث كونها ليست قيداً فهي تمنحنا الحرية التي نحتاج إليها من أجل المسؤولية الخلقية وما إليها. وكما يذهب هوبس وأصحابه المحدثون فإن مذهب الحتمية لا يمثل في الحقيقة أيه مشكلة.

أما الرد الموجز الحاسم على هذا النمط من التفكير «التوافقي» (الذي يذهب

(يقول «توماس ريد» (١٧١٠ – ١٧٩٦)
في الحوافز (أو الدوافع) والعلل):
إنني أقر بأن جميع الكائنات العاقلة تتأثر بالحوافز أو ينبغي أن تتأثر. ولكن الصلة بين الحافز والفعل صلة تختلف في طبيعتها كل الاختلاف عن الصلة بين العلة الفاعلة وأثرها. يجب أن تكون العلة الفاعلة كائناً موجوداً، ذا قدرة على إحداث الأثر، أما الحافز فليس شيئاً موجوداً ولكنه، فقط، شيء يتصور في عقل الفاعل. والحوافز تمد الفاعل بالحرية ولولا ذلك لم يكن لها من أثر أبداً (مخطوطة غير منشورة).

(يقول ف ـ هـ. برادلي (١٨٤٦ – ١٩٢٤) في الحرية):
إن الحرية تعني المصادفة، فأنت حر لأنه لا يوجد ثمة سبب يمكن به تفسير أفعالك الخاصة، ولا يستطيع أحد في العالم أن يعرف، كما لا تستطيع أنت نفسك أن تعرف، ماذا ستفعل بعد ذلك أو لا تفعل. وباختصار، فأنت مسؤول (عن أفعالك) لأنك مخلوق لا يمكن تعليله بالكامل. («دراسات خلقية»، ١٨٧٦).

إلى أن الحتمية تتوافق مع الحرية لأن الحرية التي نحتاج إليها ما هي إلا انعدام القيود) فهو أنه لا يمنحنا من الحرية إلا كحرية الماء الذي يجري نحو سفح الأكمة أو حرية الساعة التي ينحلّ نابضها، وما هذه بالحرية الإنسانية كما هو ظاهر. فإن الحرية الحقيقية كما يشعر كثير من الناس ينبغي أن ترتبط بحافز أو دافع ينبعث من الإنسان نفسه، فينبغي «لفعلي الأصلي» أن ينبثق من سبب يكون سبباً صادقاً من أسبابي الخاصة بي، أما إذا انبثق فعل المرء من ضغط زملاء، أو التأثير الموجَّه، أو من خداع النفس، فما هو عندئذ بالفعل الحر بأي معنى ايجابي (وهذه هي حجة برامهُل)، وقد لا يكون هناك ما يعيق حصول الفعل ولكن ذلك لا يجعل منه فعلاً حراً.

الحرية الإيجابية؟

من العسير أن نعبّر عن هذه الفكرة للحرية الإيجابية تعبيراً دقيقاً، ومع ذلك، فمجرد غياب عنصر الإكراه قد جعلها تبدو، بالأحرى، مفهوماً غير كاف للحرية. وثمة محاولة أحدث لإيضاح الرأي القائل بأن قيام الحرية الإنسانية يفرض ألا تقتصر على غياب تدابير القمع ، وهي محاولة ترتكز على فكرة القدرة على الفعل على نحو مختلف. فحين يقوم أحدهم بأداء أمرٍ ما، بحرية، فإننا نفترض، في الظاهر، أنَّه (ذكراً كان أو أنثى) قادر على أن يستبدل أداءه بطريقة أخرى، ولكن العبارة «قادر على الأداء على نحو مختلف» تبدو غير متوافقة مع الحتمية إذ إن الحتمية تقضي بأنه، باعتبار الظروف القائمة،«لا يمكن أن يكون إلا ما قد كان». فهل أصاب ذلك حقيقة الخلاف الذي نلمسه بالفطرة بين الحرية ومذهب الحتمية؟

يجيب التوافقيون: ليس بالكامل، فحين نقول إنه يمكن لشخص ما أن يقوم بفعله على نحو آخر فمعنى ذلك(على حد قول التوافقيين) أنه كان بإمكانه (هو أو هي) أن يقوم بغير ما فعل، لو أنّه أراد ذلك أو عزم عليه. نعني، بذلك، أنه كان يمكنه (هو أو هي) أن يفعل غير ما فعل إذا بقي كل شيء على حاله. وفي حين

يتعارض هذا المعنى الآخر، فعلاً، مع الحتمية، فإن المعنى الأول يتوافق معها. ويصرُّ القائلون بالحتمية على أنّ تغيّر الشروط الأولية (ومن ذلك تغيّر إرادة الفاعل أو عزمه على فعل من الأفعال) يغيّر من طبيعة الفعل الحادث.

والسؤال المطروح هنا هو: هل الإرادات والقرارت (وغيرها من الشؤون الذهنيّة التي قد تحدث) هي من الأمور التي تصلح للتفسير العِلّي الذي يضجُّ به مذهب الحتمية؟ فإننا إذا قلنا إن أحداً حمل مظلّته لأن الطريق كانت مبللة، فهل كلمة «لأنّ» هنا تأتي بالمعنى ذاته الذي ترد فيه في العبارة التالية: «إن السيارة انزلقت لأن الطريق كانت مبللة»؟ وقد تقول إن العبارة الأولى تفسّر السبب، وتفسّر العبارة الأخرى العلّة، ولكن أليست الأسباب عللاً؟ فإن لم تكن كذلك فكيف لها أن تؤثر في الأفعال؟

ولكن السؤال الملحّ الذي ينبغي أن يطرح أولاً هو: هل من الصحيح أن القول: «إنه كان يمكنه أن يفعل غير ما فعل» مطابق في المعنى لقولنا: «إنه كان يمكنه أن يفعل غير ما فعل لو أنه أراد ذلك أو عزم عليه»؟ لا أظن أن المعنى هنا واحد، ولكنني أخشى ألاّ يكون لديّ الحجة الدامغة التي أثبت بها ما أقول. كذلك فأنا لا أظن أن الأسباب هي مما يمكن أن يعدّ عللاً، ولكنني، مع الأسف، لا أملك، حجة موجزة لتفسير ذلك أيضاً.

الخلاصة

إذاً، كيف نلخّص هنا كلَّ ما قد سبق؟ فمن الملاحظ، في سياق التسلسل التاريخي، حدوث تعاقب من الانشغال بمسألة القدرية إلى الانشغال بمسألة القضاء المسبق، فإلى الانشغال أخيراً بمسألة الحتمية. ونحن لم نبدأ بالانشغال الجدي بقضية الحتمية إلا منذ نحو قرنين أو ثلاثة قرون من الزمن. ولا عجب، ربّما، أننا مازلنا على غير هدى حولها. ثم إن هذه المسألة مسألة وثيقة الصلة بتصورنا لأنفسنا وتصورنا للعالم (الذي قد يضم أنساقاً عشوائية واحتمالية ولكنه لا مكان فيه مع ذلك على ما يبدو لفكرة القدرة على حرية

القيام بفعل مغاير). فمن ناحية أولى نتصور من يعملون، من الناس، وهم يتصرفون وفق غاياتهم الخاصة المتطورة بحرية، وقد وضعوها لأنفسهم بحرية. ولكننا من ناحية أخرى نتصور العالم الطبيعي عالماً تحكمه العِلّية ولا مكان فيه للغايات. ونحن بحاجة أساساً إلى هاتين الصورتين معاً، ولكنهما تبدوان صورتين متضاربتين.

وهذه مشكلات ليس من اليسير بحثها بهذا العمق وبهذه الدرجة من التشابك مع غيرها من المشكلات. ومع ذلك فإني لا أفقد الأمل بالتقدم حتى في هذا المجال، ولكنني لا أحسب أن هذا التقدم سيحصل بين ليلة وضحاها.

(متطابقات)؟

قارن هذه العبارات الثلاث:

١- أدت سلسلة من الانقباضات العضلية إلى تحريك ناشر الحبر على الصفحة في سلسلة معقدة من المنحنيات.

٢- وقّع اسمه.

٣- عفا عن الشخص المدان.

إن الحادثة نفسها قد توصف بهذه الطرائق الثلاث، وهذا يقتضي في ما يبدو أن تكون الحادثة التي تعدّ جبرية (حتمية) بالوصف الأول وجبرية (أو حتمية) أيضاً بالوصفين الثاني والثالث. ولكن، هل يتبع ذلك حقاً؟ ألا يمكن أن يكون الوصف في مستواه الأعلى قد أخرج الحادثة من مجال التفسير العِلّي؟ فمن المقبول مثلاً أن نسأل عن المعادلة الرياضية التي تحدد سلسلة المنحنيات، ولكنه ليس من المقبول أن نسأل عن الوصف الرياضي للعفو.

هل توافق على... ؟

١- أن ما سيكون لا بد كائن.

٢- أن الحتمية خطيرة على العلم بقدر ما هي خطيرة على المعنويات.

٣- أن الحرية (الوحيدة) التي نحتاج إليها هي انعدام العوائق (أو القيود).

٤- أنها كان بوسعها أن تساعِد في المغلّفات، يعني أنها لو أرادت لكان بوسعها أن تساعد في المغلّفات.

الفصل التاسع

الإغراء

نستعرض في هذا الفصل نتيجتين إضافيتين من نتائج العلل باعتبارها دوافع. الأولى وهي أن الغايات إن لم تكن عِللاً فلا يمكن تفسير الأفعال بها، والأخرى أن الفضائل إن لم تُفهم على أنها صراع بين الغايات السامية والمؤثّرات العلّية للدوافع والشهوات الدنيا، فما هي عندئذٍ إلا قضية مصالح ذاتية محتسبة.

من الطبيعي أن نفترض أننا إن كنا أحراراً في مجال ما، فينبغي أن يكون ذلك في أفكارنا. أجل، وهذا الافتراض ليس باطلاً، ولكنه ليس الحقيقة كلها كذلك، فإن من أفكارنا ما ينتابنا، سواء أردناه أو لم نرده، ومن ذلك الذكريات الأليمة. وقد يحدث أحياناً أن تتعاقب الأفكار فكرة بعد فكرة تعاقباً قد يبدو شبه آليّ، ثم إننا أضعف ما نكون في تحكّمنا في انفعالاتنا العاطفية، فقد نشعر بالحزن أو الغضب أو الغبطة دون أن نختار ذلك أو نريده، وإنما سُمّيت هذه المشاعر أهواء لأنها تغلب على قلب الإنسان حتى لا يكون له سلطان عليها.

وكذاك يبدو وكأننا نستطيع التحكم النسبي في جانب من جوانب حياتنا العقلية التي نأمرها فتطيعنا، دون سائر الجوانب التي يبدو أن سلطاننا عليها ضعيف وكأنما تحدث من تلقاء نفسها. فهل تؤدي ضروب التفكير الإرادية والتلقائية جميعاً إلى الفعل؟ إن التدبّر في هذا الأمر يحملنا على الظن بأن التفكير الإرادي لا يمكن أن يكون مصدراً صحيحاً لأي فعل، فإنني قد أختار أن أفكر في وجود البيض في البرّاد وهذا في ذاته ضرب من الفعل (العقلي)، وكان يمكنني ألا أفعل ذلك. لكن إذا كان التفكير الإرادي نتيجة اختيار أو قرار على هذا النحو، ويمكن أن يعدّ بذلك ضرباً من الفعل، فإنه وإن أدّى بدوره إلى فعل مادي كفتح باب البرّاد فإن هذا، على ما يبدو، المصدر الوحيد، الوسيط، لهذا الفعل. أما المصدر الصحيح فهو، مثلاً، الشعور بالجوع (اللا إرادي) وهو الذي حملني

(هل تُعلَّلُ الأفعال بالدوافع)؟

لقد وضِع اصطلاح الدافع (Drive =) لأول مرة سنة ١٩١٨ قبل أن يدافع داراو عن لوب وليوبولد بست سنوات فقط، وفي خلال العقود الثلاثة التالية عمل علماء النفس جاهدين على تفسير كل ما يستطيعون تفسيره من السلوك الإنساني على أساس هذه الدوافع. وفضلاً عما يمكن تسميته بالدوافع البديهية كالدوافع إلى الطعام والدفء والجنس فقد سلّم علماء النفس بوجود دوافع أخرى ومنها دوافع الإنجاز والمحبة والمعرفة والاحترام وتحقيق الذات وغيرها. كما أن غرائز الجنس الخلاّقة التي قال بها فرويد، وفكرة الموت، هي أيضاً دوافع في حقيقتها. وقد اقترح «كلارك هُل» في مطلع الأربعينيّات من القرن الماضي نظريات في الدوافع إلى العمل والتعلم خلاصتها أن الزيادة في الدافع تؤدي إلى زيادة في النشاط ونقص الدافع يعني تعلماً أقل.

ولكن المشكلة الأساسية في سياق الدوافع هذا، والسبب الذي من أجله فقدت هذه النظرية مكانتها، هي أننا نفتقد الطريقة المضمونة التي يمكن بها أن نميّز حالات الدفع تمييزاً مستقلاً عن السلوك الذي يفترض أن تكون هذه الدوافع علّة له. وكل علّة لا يمكن تمييزها تمييزاً مستقلاً عن أثرها المزعوم ما هي إلا فخ أو ضَلالة.

(أو هل يمكن تفسير الأفعال بالغايات)؟

قد يمكن الإدلاء ببعض الحجج منها: أنه ينبغي أن ننظر إلى غيرنا على أنهم أصحاب غايات. وقد زعم عالم النفس المعرفي «ميكايل توماسلّو» مؤخراً بأن الأطفال الرضّع يبدأون منذ الشهر التاسع أو نحوه بالنظر إلى الآخرين على أنهم يتبعون غايات خاصة بهم. (راجع كتاب الأصول الثقافية للمعرفة البشرية، ١٩٩٩). فيبدأ الأطفال مثلاً بالمشاركة في الانتباه إلى الأشياء على نحو لا يفعله الشامبنزي في البراري أبداً. ويقول توماسلّو إن موقف الأطفال هذا أمر لا بد منه لتعلم اللغة والتطور الثقافي، وإن الأطفال الذين يعانون الاسترسال في التخيل لا يتعلمون اللغة لأنهم لا ينظرون إلى الآخرين على أنهم يقصدون التخاطب معهم.

من الملاحظ أن ذلك يجعل الاستدلال بالتمثيل (الفصل السادس) أعسر من ذي قبل، فإن الأطفال يمثلون هنا على أنهم يقومون بتعميم خبرتهم الخاصة بأفعالهم الغائية إلى الاعتقاد بأن الناس غيرهم يسلكون كذلك سلوكاً غائياً.

على أن أفكر في أن العجّة ستكون طيبة، وهو الذي حملني على أن أفكر في وجود البيض في البرّاد.

عبد الأهواء

حملت اعتبارات من هذا النوع هيوم على أن يذهب مذهباً غريباً منكراً، على الأقل بالنسبة إلى حساسيات عصر التنوير، وهو أن العقل ما هو إلا عبد الأهواء وكذلك ينبغي أن يكون. ومع أنني قبلت أن ضروب التفكير الإرادية قد تكون مصدراً متوسطاً للفعل، فإن هيوم كان لا يقبل أن تكون للعقل أي قوة محركة. وحجته، في ذلك، أن المرء، ذكراً كان أو أنثى، يستطيع أن يتدبّر سلسلة الأفكار نفسها، كائنة ما تكون، ثم لا يفعل شيئاً إلا إذا كان بالغ الاهتمام بالأحداث المتصورة.

وفقاً لما يراه هيوم، فإن العقل أو المنطق الإرادي لا يستطيع إلا أن يجد الطريقة المثلى لتحقيق ما تريده الإرادة التي تقلّ القدرة على التحكم فيها. والعقل، وحده، عاجز عن رفع الخنصر أو تحريكها.

وكذلك فإن هذه الغايات التي نضعها عن وعي لأفعالنا، كما قد يقرّ عزم النحّات على عرض تمثاله في الاحتفال، لا يمكن أن تكون المصدر الحقيقي لأي فعل. أما هذا المصدر الصحيح فلا بد أن يكون ضرباً من الدافع أو الحافز الذي يدفعنا دون إرادة منا، بل هو دافع كامن فينا، شبيه بذاك الدافع الذي قد يدفع بالنحات إلى أن يطلب شهادة الناس له بالفضل، الذي قد يكون، ربّما، توخي الاعتراف به. وبشكل أكثر بساطة، فإن الغايات إن لم تكن عللاً في الحقيقة، فهي عاجزة لا تملك القدرة على إحداث أفعال. ولا بد أن يكون لأفعالنا مصدر آخر يُحدثها، وهذا يحملنا في النهاية على أن نقر بأن الآخرين مدفوعون بأهوائهم ولا تقودهم، مطلقاً، الأهداف التي يضعونها. أما الرأي الذي ساد في القرن السابع عشر بإبطال القول بالعلل الغائية فإنه يلقي ظلاً كثيفاً على ما قدّمناه الآن من تفسير لأفعالنا.

لقد عرضت مذهب الحتمية (في نهاية الفصل السادس) على أنه نتاج رؤية ديكارت



تُعدّ العربة مثالاً قديماً رائعاً للعقل الذي يشد الغرائز والعواطف ويستخدمها في الجر، فلا يستطيع القائد أن يتحرك بلا خيل، كما أن الخيل إن تركت بلا قائد ذهبت كل مذهب.

(رأي توماس هوبس في الأثرة*):

يُعدّ كتاب التنِّين (١٦٥١) محاولة فريدة، رائعة، وصريحة هادفة إلى اشتقاق جميع الأفعال الفردية والسياسية من المصلحة الذاتية. فلماذا يرضى أحد بالخضوع للسلطان؟ إنه لا يخضع إلا لأن السلطان يستطيع أن يفرض من الأحكام ما يقلل من احتمال موت الفرد العنيف أو الفجائي. ولِمَ يضحك الناس؟ إنهم لا يضحكون إلا لأن أمراً من الأمور يشعرهم بالتفوّق المفاجئ فقط، فهم يضحكون إذا انزلق أحد بقشرة الموز أو أخطأ خطأً سخيفاً وقس على ذلك.



توماس هوبس

* أو المصلحة الشخصية.

التي تصور العالم ممتلئاً بالمادة بشكل كامل. وفي ذلك تكمن المشكلة، فإذا كان كل تغيّر مادي ناجماً عن دوافع صادرة عن جُسيمات المادة المحيطة، فإن التغيرات المادية التي هي أفعالنا تبدو وكأنها مقيّدة، وكذلك لا تلام دعد إن دفعتها هند نحو سلمى، لأن حركة دعد بعد أن دفعتها هند ليست حركة إرادية تُسأل عنها. وإذا لم تكن الدوافع المادية إلا مجرد دفعات صغيرة جداً وكانت هي التي تحدد كلّ أفعالنا فيقتضي ذلك في الظاهر ألا يكون أي فعل من أفعالنا فعلاً حراً.

مع ذلك، فإذا عُدّت العلل قرائن ولم تُعدّ دوافع فهذه المشاكل تزول، لأن القرائن لا تدفع أحداً. ولكن الإشكال، مع الأسف، لا يزول بزوال هذه المشكلة، بل إن المشكلة تظهر بشكل آخر، فإننا إذا أبطلنا القول بالعلل الغائية فقد أبطلنا القول بها في القرائن التي هي الشكل الوحيد المقبول للعلة في ما كان يرى هيوم. وهذا الشكل الجديد لمشكلة الحتمية يتمثل عندئذٍ في إخراج الغايات من التفسير الوحيد الصحيح ومنها الغايات البشرية. وكذلك استبعد هذا الأمر المنهجي غايات الفاعل في فعله أي استبعد الأسباب التي تحملنا على فعل ما نفعل.وهذا يعني أن استبعاد العلل الغائية ذو أثر في التقويم الخُلقي، وهو أثر لا يقتصر على الصعيد الذي أثاره دارّاو من أن الفعل مقيّد ولا يمكن لذلك أن يعاقب عليه فاعله، ولكنه يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق وهو ألاّ تكون للفعل أسباب مطلقاً، وهو لذلك فعل لا صلة له بالأخلاق. وإن صح هذا فقد خاب مسعى التوافقيين الذين يحاولون إنقاذ الحرية، فإن ما ينبغي إنقاذه هو الغاية. وقد قلت في الفصل السابق بأن الحتمية كائناً ما كان نوعها ذات أثر في الحياة البشرية وهو أثر لا يقتصر على الأخلاق. أما مهمتنا التالية فهي بيان عمق الصلة بين العلل الغائية والتفكير الخلقي.

الأداء الصحيح

كثيراً ما يحدث أن يقدم الناس على القيام بأمور تحت وطأة هوى من الأهواء، ثم يشعرون بعد ذلك بالندم على ما فعلوا. فعلى سبيل المثال قد يلجأ المرء إلى الضرب وهو

(هل من غير المعقول أن يكون المرء ظالماً)؟
هَبْ أنك على وشك أن تلعب لعبة ما مع أحدهم وأن خصمك يعرض عليك خياراً بين أن تكون قواعد اللعب مستقيمة لا تحابي أحد اللاعبين أو تكون منحازة إلى مصلحة أحد اللاعبين على حساب غيره، وأنت تسأل من هو الذي تحابيه القواعد، ولكن هذا أمر لم يبت فيه بعد، بل هو أمر تقره المصادفة. فهل تختار أن تلعب اللعبة بقواعدها المستقيمة أم المنحازة؟
إن اللعبة تصبح لعبة حظ، كلما زاد انحياز القواعد، ومن الناس من يختار أن يلعب ألعاباً تعتمد على الحظ والمصادفة دون الألعاب التي تتطلب مهارة في اللعب.
هب أنك لا تعرف شيئاً عن خصمك وعن مقدرته، وأنه (ذكراً كان أو أنثى) قد يكون مماثلاً لك في المهارة أو خيراً منك أو أسوأ. ولنفرض أن حياتك رهن بنتيجة هذه اللعبة. لست أدري لماذا، لكن يبدو لي معقولاً أن أختار اللعبة المستقيمة، فإن القواعد إن كانت منحازة ضدي فلا أمل لي في أن أغلب فعلاً، أما إن كانت القواعد منحازة في مصلحتي فإن الغلبة تكون أسهل من أن تمتعني، وفي الحالين فإن نتيجة اللعب في خطر.
ويذهب جون رولز (١٩٢١) إلى أن المجتمع الذي لا مساواة بين أبنائه ويتمتع بعضهم معها بأفضليات فائقة هو كاللعبة المنحازة، ولا يعقل أن يختار مثل هذه اللعبة أي شخص عاقل ما دام يختار بعقله. وبالمناسبة، فمثال اللعبة هذا، لا يقترح مضاعفة ضريبة الدخل وإعاقة النجاح في أثناء اللعبة، ولكنه يقترح رسوماً عالية عند الوفاة كما في اليابان حيث يتم تمهيد رقعة اللعب وإعدادها للجيل القادم.

(هل يُعدّ الظلم صفة غير إنسانية)؟
في كتاب الجمهورية لأفلاطون يحتج رجل بغيض، من أهالي خلقيدونة يدعى ثراسيماخوس، بأن في الظلم الناجح حكمة وخيراً وأنه عون على سعادة الظالم. ويردّ سقراط عليه فيقول بأن الظالم يضع نفسه في مقابلة غيره، في حين أن الرجل العادل يكون له في سائر الناس الذين يحبون العدالة حلفاء طبيعيون. والظالم في حقيقة الأمر رجل يجابه العالم وحده.
ويتابع سقراط كلامه زاعماً أن الظالم رجل منقسم على نفسه، عاجز عن العمل لأنه ليس متوحداً مع نفسه، وهذا يعني أن الظلم شر لأنه يتعارض مع غاية الروح أو العقل ووظيفتهما الطبيعية وهي ضبط الفعل.
وأظن أن سقراط لو كان اليوم لأعجبته أفلام مثل كنز جبال الأم (مادري) أو القبر الضحل.
Shallow Gvave (The Treasure Of The Sierra Madre)

غاضب ثم يتمنى من بعد لو أنه أحجم عن الضرب ولم يقدم عليه. وكذلك نستطيع أن نقول، في تقدير أولّي، إنّ الأخلاق تبدأ في الصراع بين جوانب التفكير التي تزداد مقدرتنا على التحكم فيها وتلك التي تقلّ مقدرتنا على التحكم فيها، أو تبدأ في الحرب التي تنشب بين الغايات التي نضعها لأنفسنا عن وعي ودوافعنا أو حوافزنا التي تظهر من تلقاء نفسها.

وهذا دون ريب تقريب أولي بعيد كل البعد عن الدقة، فمن المؤكد أننا قد نضع لأنفسنا غايات فاسدة، دون شك، كما قد تكون لدينا دوافع طيبة. وبالطبع، قد لا تكون كل محاولاتنا، لضبط الجوانب التلقائية من حياتنا العقلية، محاولات خُلقية. ولكننا يمكن أن نقول بالتقريب المبدئي: «إن الأخلاق محاولة لتعزيز غاياتنا تعزيزاً كافياً تستطيع معه أن تتصدى لدوافعنا». وهذا يفسر أيضاً، بشكل عرضي، لماذا كان تفسير الحرية السلبية بأنها مجرد زوال العوائق تفسيراً غير مقنع، فهو تفسير يهمل هذا الصراع الداخلي ليحل محله الصراع الخارجي من أجل تحقيق ما نريد. والقول بالحرية الإيجابية نهج يؤكد دور الأخلاق في ضبط النفس والتحكم في ما يحدث فينا تلقائياً.

وإنْ صح هذا فإنه يجعل من الأخلاق معتركاً بين أنماط التفكير التي يمكن أن نتحكم فيها وضروب التفكير التي لا نستطيع أن نتحكم فيها. وكما قد يتوقع المرء فإنّ الذين كتبوا في الأخلاق كانوا يؤيدون مذهباً بعينه، فالذين كانوا يميلون إلى القول بالتحكم ومنهم أفلاطون وكانط أكدوا أنّ التفكير الإرادي يمثّل الجانب السامي من طبيعتنا، الذي يكوّن تفرّدنا، في الوقت نفسه، باعتبارنا بشراً متميزين عن سائر أنواع الحيوان وباعتبارنا أفراداً في وحدتنا الاجتماعية. وأما غيرهم ومنهم هيوم وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فأكدوا جانب الخير الطبيعي في نفوسنا والمشكلات المتصلة بمحاولة التحكم. ولكن إذا ارتبطت قضية الأخلاق بضبط النفس فإن ذلك يطرح بوضوح مسألة خطيرة تتصل بالتسويغ، فلماذا ينبغي أن نحبط ميولنا (أو نزواتنا) الأولية؟ ولماذا ينبغي على أي شخص أن يقبل بهذا التطويع للعواطف؟

أما تسويغ العُرف الشائع لضبط النفس فهو الخشية من حدوث ما لا تُحمَد عقباه إن لم يضبط الإنسان نفسه. فإنك إن ضربت من هو أكبر منك حجماً في أثناء غضبك، فقد

يوسعك المضروب ضرباً، بل إنك حتى حين تضرب من هو أصغر منك فقد يجد هذا الوسيلة إلى الانتقام منك. والأنكى من ذلك أنك قد تتحول إلى رجل يصبح الضرب من طباعه إذا غضب، وقد تضرب عندئذ من هو أكبر منك حجماً لأنك لا تتمالك نفسك أثناء الغضب، فيوسعك هذا من الضرب ما تستحقه. وكذلك فإن الأثرة على المدى الطويل تبيّن أن اللجوء إلى الضرب عند الغضب ليس محموداً، ويبدو بذلك أن الأثرة أو المصلحة الذاتية كافية لتفسير الحاجة إلى كبت نزواتنا التلقائية.

والمشكلة مع هذا الأمر، أن الفعل الصادر عن الأثرة ولو نجح في المدى البعيد فإنه قد يكون مع ذلك فاسداً خلقياً. هَبْ أنني وجدت ذات ليلة مظلمة كيساً مكتظاً بالنقود، ولم يرني أحد، وضياع مال صاحب الكيس أمر لا يعنيني في شيء. ولنفترض أيضاً أن أكياس المال مع ذلك ليست كثيرة كثرة يُخشى معها أن يتحول احتفاظي بهذا الكيس إلى عادة لازمة، فإن احتفاظي بكيس النقود في هذه الحالة وإن كان عملاً فيه مصلحة لي فإنه ليس مع ذلك بالعمل الصحيح.

ومثل ذلك قد يقال عن عمل أنه قد يكون مضراً أو يُلحق كارثة بمصالح الفاعل ولكنه قد يكون مع ذلك عملاً خلقياً صحيحاً، ومن ذلك أن واشنطن رفض أن يكذب، كما كلّفت سقراطَ طاعتُه لشريعة أثينا حياتَه، مع أن الحكم الذي حُكم عليه بالموت لم يكن في ما يبدو إلا حكماً سياسياً. وكذلك يبدو أن الأثرة أو إيثار الخير للنفس أمر مختلف تماماً عن الأخلاق، وإن اتفقا معاً في ضرورة كبت النزوات الأولية. وهذا يعود بنا إلى مسألة إيجاد مسوِّغ لحالات الردع الخلقية، وهي مسألة ملحّة الآن وقد رأينا أن الأخلاق قد تكون مضرة بمصلحة الفرد الذاتية.

وقد يجاب عن هذه المسألة بالكلام على الأثرة المستنيرة أو غير البديهية كما يمكن أن يقال، وقد يمكن تفسير الأخلاق الدينية، مثلاً، على هذا النحو، فإن إعادة كيس النقود إلى صاحبه والتزام الصدق على صعوبته وطاعة الشريعة قد يحقق مصلحة أعلى حيث يدخل فاعل ذلك الجنة أو يريحه من عناء الولادة من جديد أو يرضي عنه أجداده الذين يمكن عندئذ أن يساعدوه في أمور أخرى مختلفة وهلمّ جرّاً. وقد يمكن أن تكون الدعوة إلى

المصلحة الشخصية غير البديهية بتوسيع منظور الرؤية، وهو أسلوب يمتاز بأنه لا يحتاج إلى عقائد خاصة حول حقيقة هذا العالم، فإذا كان كل فرد منا يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة به، فإنه من الخير لنا جميعاً أن نطيع بعض الأحكام والقواعد فنزيد بذلك من مصلحتنا الشخصية وإن أدت إطاعة هذه الأحكام أحياناً إلى الضرر المباشر بمصلحتنا. وإليكم هذا المثال البسيط (الذي لا يتصل بالأخلاق): إنَّ التوقف عند الإشارة الحمراء أمر مزعج إذا كان المرء في عجلة، ولكن هذا التوقف نافع عموماً لأنني به أستطيع أن أصل إلى حيث أريد إذا التزمنا جميعاً بهذه القواعد وتوقفنا عند الإشارة الحمراء.

ولكن حتى هذه الأثرة المستنيرة نفسها غير كافية عند بعض الناس، فإنني إذا استطعت أن أخالف بعض القواعد وأنجو بفعلتي (فأقود سيارتي مثلاً متجاوزاً الإشارة الحمراء في ليلة مظلمة أخرى إذا لم يرني أحد) فهذا ما ينبغي أن أفعل. وعلى هذا الأساس فمن يخالف قاعدة خلقية ويستفيد منها فائدة صحيحة لا يستحق منا إلا الثناء. ولا تثريب عندئذ من الناحية الخلقية على اللص الناجح أو القاتل المتعمد الذي يمتهن القتل.

الأثَرَة الشخصية أم الطبيعة البشرية؟

فإن يكن هذا غير مقبول، فلا بد في ما يبدو من أن ندع المصلحة الشخصية حتى المستنيرة منها إلى فكرة الطبيعة البشرية في أساسها. وإن لم يكن ممكناً تسويغ ضبط النفس الخلقي على أساس ما نريده، فليكن تسويغه على أساس طبيعتنا ومن نكون. ومن الجدير ذكره أن الأخلاق الدينية قد تُفسَّر على هذا النحو. فأنا أتجنب الفعل المنكر غير الخلقي لأنني نفخة من روح الله أو لأنني لست ذاتياً أو لأنني سليل نسب معروف. واقتراف الفعل المنكر ينافي طبيعتي ويسيء إلى حقيقة من أكون. وقد لاقت أشكال من الصياغة العلمانية أو شبه العلمانية من الأخلاق قبولاً عند القائلين بالحدس البشري الخاص (ومنهم أفلاطون ومور) أو القائلين بالمنطق البشري (ومنهم لوك وكانط) أو القائلين بتصورات الازدهار البشري (كأرسطو) أو الوضع البشري (كالوجودية)، وسوف نعود إلى بعض هؤلاء بالتفصيل في الفصل العاشر.

(معضلة السجين)

سُجِنَ رجلان متهمان ببعض الجرائم في زنزانتين منفصلتين، وعُرض عليهما العرض التالي:

* الاعتراف بالجرم، فإن لم يقر الآخر بجرمه يُخلى سبيلك وتخرج حراً، ويُسجن الآخر عشر سنوات. أما إذا أقر الآخر بجرمه فتسجنان كلاكما ست سنوات.

* عدم الإقرار بالجرم، فإن أقر الآخر بجرمه يُخلى سبيله ويخرج حراً وتُسجن أنت عشر سنوات، وإن لم يقر بجرمه تسجنان كلاكما سنتين.

فماذا ينبغي للأناني أن يفعل؟ من الجلي أن الرجل ذا الأثرة ينبغي أن يقر بالجرم، فإنه إن أقر بجرمه إما أن يسجن ست سنوات وإما أن يخلى سبيله. وإن لم يقر بجرمه إما أن يسجن سنتين وإما أن يسجن عشر سنوات.

ولكن إقرار السجينين معاً بالجرم يعني بقاءهما في السجن ما مجموعه اثنتا عشرة سنة، وهي شر النتائج من حيث الوقت الكلي الضائع. وإن وثق كل منهما بأن صاحبه لن يقر بالجرم، أو إن اعتقد الرجلان بمبدأ إخلاص اللصوص بعضهم لبعض، لم يسجنا جميعاً غير أربع سنوات، وهذه خير نتيجة ممكنة من حيث الوقت الضائع.

وحيث أنك تجد مثل هذه المعضلة في كثير من الحالات المألوفة، فيتبين من ذلك أن الأثرة الفردية لا تؤدي في جميع الأحيان إلى خير النتائج المتوقعة. والرب الذي يريد أن يبقى الإنسان ولا يفنى يحفظ ركناً واحداً على الأقل من أركان القلب الإنساني من أجل الثقة والمبدأ.

هل توافق على أنّ... ؟

١- التفكير الإرادي لا يوجد إلا لتحقيق الدوافع التي هي في أساسها غير إرادية؟

٢- إن لم تكن الغايات عللاً فإنها لا تؤدي إلى الفعل؟

٣- الأخلاق في جوهرها مسألة كبت ما نريد أن نفعله (بغرائزنا) فعلاً تلقائياً؟

٤- المصلحة الشخصية هي الدافع الأساس لكل فعل بشري؟

الفصل العاشر

الصواب والخطأ*

ندرس في هذا الفصل مذهب كانط في الأخلاق، وهذا يبيّن أولاً أهمية الغاية أو المذهب الغائي في التفكير الخلقي، كما يبيّن ثانياً الاقتناع بأن الأخلاق ينبغي ألا تقوم على أساس الميول العارضة أو حساب المنافع، بل ينبغي أن تكون قائمة على الواجب المنبثق من الداخل انبثاقاً حراً عقلانياً.

كثيراً ما يتمّ التفريق في المذاهب الأخلاقية بين المذاهب التي تقوم على أساس العواقب وتلك القائمة على أساس الواجب، ففي الحالة الأولى يقوم الحكم على الفعل بأنه حق أو باطل على أساس عواقب هذا الفعل، أما في الحالة الأخرى فيكون الحكم على الفعل بأنه حق أو باطل في ذاته ودونما اعتبار لعواقب هذا الفعل في حالات معيّنة. وخير مثال على مذهب العواقب في الأخلاق المذهب النفعي الذي يذهب إلى أن الفعل يكون صواباً إذا حقق السعادة أو خفّف من الألم. أما إذا اعتقدنا أن إخلاف الوعد أو قتل الأطفال هو دائماً عمل خاطئ ولا يكون إلا خاطئاً مهما كانت عواقبه فهذا مثال على أخلاق الواجب.

هذا التمييز مهم دون ريب، ولكنني ما زلت أقترح طريقة أخرى في تصنيف الأنساق الأخلاقية تفصل بين الأنساق التي تسوّغ ضبط النفس على أساس الأثرة أو المصلحة الشخصية (سواء منها ما يتحقق تحققاً مباشراً أو متأخراً) والأخرى التي تتوجه نحو طبيعتنا البشرية في جوهرها. فنظريات المنفعة الذاتية تمتاز بأنها نظريات توافق منطق العرف الشائع (إلا إذا قامت هذه النظريات على عقائد خاصة حول حقيقة العالم والأشياء)، وأما نظريات الطبيعة البشرية، من ناحية ثانية، فتستطيع أن تقدّم لنا حقيقة أسمى وربما كانت كذلك أكثر إلهاماً عن أنفسنا. وهي نظريات لا تنظر إلى ما يتفق مع مشيئة بعض الأفراد فحسب، بل إلى ما ينبغي لكل إنسان أن يريده.

* يمكن لعنوان هذا الفصل أن يكون «الحق والباطل» لكننا آثرنا اعتماد «الصواب والخطأ» لمرونة هذه التسمية من حيث اللطائف التي تحملها معانيها...! (المترجم).

(المذهب النفعي)

تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، كلمات سحرية لعل أول قائل لها كان فرانسز هتشنسن الذي أثّر في هيوم وتوماس جفرسن. وكان قساوسة الكنيسة قد عنّفوه لدعوته إلى «عقيدة باطلة خطرة تقول بأن معيار الخير الخلقي هو السعي في سعادة الآخرين». أما أول من وضع مذهب النفعية موضع التطبيق فكان إرميا بنتهام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) الذي طبّق اختبار تحسين سعادة الأمة تطبيقاً دقيقاً على قضايا النهج الاجتماعي والشريعة. وكان بنتهام رجلاً طريفاً غريب الأطوار، أوصى أن يُحنَّط جسده بعد موته لما قد يجد الآخرون من سعادة في رؤيته، وما يزال جسده إلى الآن في كلية لندن الجامعية وإن كان الرأس الذي لم يُحنّط تحنيطاً جيداً مصنوعاً من الشمع.

(السعادة)

تقوم الأخلاق السائدة في التفكير السياسي الحاضر في العالم الغربي على المذهب النفعي. أما البدائل الأخرى ومنها الاعتقاد بأن العمل السياسي ينبغي أن يخدم مصالح الأسرة الحاكمة أو نشر الدين أو مجد الدولة فلم يعد لها من قبول إلا من حيث ادّعاؤها بأنها يمكن لها بذلك تحقيق السعادة البشرية.

ولكن ما معنى السعادة؟ ذهب بنتهام إلى أن السعادة هي اللذة، وهو رأي هذّبه «ميل» في ما بعد حين أصرّ على أن من أنواع اللذة لذة أسمى. وفي الحقيقة فإن الإجماع الحقيقي الذي يدعم قبول المذهب النفعي هو أن السعادة البشرية هي في تحقيق الرفاهية المادية والفراغ والاستهلاك وليست في خدمة الساسة أو الدين أو الدولة على سبيل المثال.

الطبيعة البشرية

إني أفترض أن البحث في حقيقة طبيعتنا وماذا نكون هو بحث يجذبنا ويستميلنا، مع ما يبدو، في الواقع، من حقيقة اختلافنا اختلافاً مهماً عن سائر أنواع الحيوان.وفي أيةحالة، فقد طُرحت آراء متنوعة في هذا الموضوع، فكان أفلاطون يعتقد أن أهم شيء تمتاز به الكائنات البشرية هو أن للإنسان روحاً يمكِّن الناس أن يكونوا في توافق ووئام إذا عاشوا في ظل العدالة. أما أرسطو، الذي كان أكثر واقعية، فعرَّف الإنسان بأنه حيوان مدني ترعاه مؤسسات سياسية، ونحن نحقق بذلك أفضل ما يمكن تحقيقه إذا اتبعنا الفضيلة وتجنَّبنا كل ما يُعدّ مغالاة في مجتمعنا. وأما الوجوديون فيجعلون تفرّدنا كامناً في حالتنا الاجتماعية لا في جوهرنا، ولن يكون لما نفعله أي أثر يذكر ولو في المدى البعيد (جداً)، ونحن دون سائر الحيوانات نعلم ذلك، وهذه حقيقة يمكن لنا، مع ذلك، أن نؤمن بها مع شيء من الغبطة كما يذهب إليه نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) وكامو (١٩١٣ - ١٩٦٠)، معاً، على ما بينهما من خلاف في الاتجاه.

لقد أُنجزت كتب كبيرة مفصّلة حول أنواع الأخلاق هذه، (وهو موضوع جدير بذلك)، ولكننا، بالطبع، لن نستطيع، في هذا الفصل، أن نعرض إلا لنظرية واحدة، وقد اخترت أن أعرض نظرية كانط التي تجعل تفرّدنا ومنبع الأخلاق الصحيحة كامنين في مقدرتنا على التفكير وفي أن الإنسان هو غاية في ذاته.

لنبدأ أولاً بمقدرتنا على التفكير المنطقي. نحن كمخلوقات عاقلة نستطيع أن نتبيّن أنّ بعض الأفعال قد تتضمّن إلغاءها بذاتها، فأنا لن أستطيع أن أدّخر شيئاً في حسابي الأول في المصرف إذا أنفقت كل ما ادخرته في حسابي الآخر وأذنت للمصرف أن يدعم حسابي الآخر من الحساب الأول عند الحاجة إلى ذلك. ولا يكون سلوك المرء الذي يستخدم هذا النوع من التصرف الذي يبطل ذاته سلوكاً منطقياً، وإن كان الأمر في بعض الحالات معقّداً شديد التعقيد الإنساني المألوف. والأخطاء في برامج الكمبيوتر المعقدة تبطل غاية البرامج ولكنها ليست مع ذلك غير منطقية باعتبار المعايير البشرية المألوفة.

(رأي كانط في الواجب)

يقول كانط إنه توجد أشياء كثيرة يُعدّ فعلها عملاً خلقياً جيداً وإن لم يكن من الممكن تسميتها بدقة واجبات. ومن ذلك مساعدة الناس في أوقات الشدة فهذا ليس واجباً مفروضاً، ولكنه عمل جدير بالتقدير.

فهل يجوز لذلك أن نتخذ قاعدة إهمال الآخرين في أوقات الشدة قانوناً عاماً؟ إذ لا يبدو أن في ذلك إفساداً للغاية كما هو مثلاً في كذب المرء حين يشاء.

يقول كانط إننا لا يمكن في الواقع أن نريد أن تكون قاعدة إهمال الآخرين مما يطبّقه الجميع، لأننا نعلم أنه يمكن لنا نحن أنفسنا أن نحتاج إلى العون أحياناً. فلا يمكن لنا بذلك أن نريد أن تكون هذه القاعدة قانوناً عاماً، لأن ذلك قد يضر بنا لا لأنه يفسد غايته.

فماذا عن الانتحار؟ يقول كانط إن من واجبنا المفروض علينا ألا نقتل أنفسنا، ففي ذلك تناقض إذ نستعمل الدوافع التي يراد بها حفظ الحياة نفسها (كالرغبة في تجنب الألم مثلاً) في إنهاء الحياة. ولكن هذا ليس فعلاً مفسداً للغاية تماماً.

والحقيقة أنه ليس من الواضح كيف لنا أن نعرف متى يمكن أن تراد القاعدة إرادة عامة، بل كيف نعرف ما هي قاعدة العمل. لقد أعطانا كانط وعداً بمبدأ خلقي موحّد منطقي بحت، ولكننا ينبغي أن نعمل على معرفة حقيقة الواقع بأنفسنا.

(رأي كانط في الشريعة الخلقية)

حيث أن الأحكام الخلقية أحكام صالحة لكل مخلوق عاقل، فينبغي أن تُستمدّ هذه الأحكام من تصوّر عام للكائن العاقل.

وهذا هو نص القانون الأساسي الحاصل: عليَّ ألا أفعل فعلاً إلا إذا أمكن لي في الوقت ذاته أن أريد أن تكون قاعدتي (أو مبدئي) قانوناً عاماً (المبادئ الأساسية لفلسفة الأخلاق، ١٧٨٥).

(ما هو مبدأ الفعل أو القاعدة فيه)؟

لو عمل كل إنسان على تحرير من يُسجن لآرائه وأفكاره لما بقي سجين واحد من هؤلاء كي نحرره. ولو عمل كل إنسان في علاج السرطان لما بقي أحد يعمل في الحصول على الطعام ولمتنا جميعاً من الجوع. فهل يعني ذلك أن العمل في تحرير المساجين الذين يسجنون لآرائهم وأفكارهم أو أن العمل في علاج السرطان أمر يفسد غايته (فهو لذلك عمل غير منطقي، أي أنه خاطئ)؟

إن هذه الحالات وأمثالها تلزم كانط أن يحدد مبدأ العمل (أو قاعدته) تحديداً دقيقاً، وعندئذ يقوم الشك في إمكانية وجود طريقة عامة منطقية بحتة لمعرفة المبدأ في فعل من الأفعال.

كُنْ عاقلاً

ومع هذه الأخطاء، فإن أيَّ مخلوق عقلاني يرغب في أن يتجنَّب التصرُّفات التي تحمل بطلانها بذاتها. أضف إلى ذلك أن غيرنا من الناس يمكن أن يشاهد أفعالنا ويحاكيها، حتى نصل، كما يقول كانط، إلى قاعدة لا بد أن يقبل بها كل مخلوق عاقل يحيط به من كل جانب من قد يقلِّدونه في أفعاله، وهذه القاعدة هي تجنُّب كل فعل يمكن أن يبطل غايته إن قام الآخرون بمحاكاته.

ولنضرب مثلاً، على ذلك. قد يكون من مصلحة الفرد أن يكذب، أحياناً، وبالطبع، قد تخفى بعض الأكاذيب، فلا تنكشف، فيخدم ذلك مصلحة الكاذب، حتى على المدى البعيد. ولكن، إذا عمّ الكذب، وحاكى الناس بعضهم بعضاً فيه، فلا يعود أحد يصدِّق أحداً، وبالتالي، تنعدم الثقة بين الناس، فلا يُرجى من الكذب نفع في مثل هذه الحالة. والكذب بذلك فعل يبطل ذاته، إذا إنّه فعل يتجه نحو إبطال مفعوله، مع ما نعلمه، من أننا محاطون من كل جانب بمن قد يقلّدنا في أفعالنا.

ما يعنيه ذلك هو أن أي مخلوق عاقل، يحيط به من قد يقلّده، لا بد أن يؤيد الصدق، ليس لأن عواقب الكذب وخيمة، بل، ببساطة، لأنه مخلوق منطقي وحسب. وكما يبيّن هذا المثال تبدو نظرية كانط في منطوقها نظرية لا تقوم على اعتبار النتائج: بل أراد أن يبيّن فيها أنه يمكن قيام الأخلاق على طبيعتنا باعتبارنا كائنات عاقلة وليس على خوفنا من بعض العواقب أو رغبتنا فيها. وتأكيداً على ذلك يصف كانط الشرائع الأخلاقية بأنها آمرة مطلقة لا تتعلق بما قد نحبه أو نخشاه. وعلى خلاف ذلك، فالأمر الافتراضي البحت (نحو: إتجه نحو اليمين عند المحطة) هو أمر لا ينطبق إلا إذا اتفق أننا نخاف بعض العواقب أو نريدها.

وينبغي الآن أن نلاحظ، مع ذلك، أنه لا جدوى من تأييد هذه القاعدة، أو غيرها من القواعد، ما لم يكن لتأييدنا هذا بعض الأثر، إذ ينبغي أن يكون لتأييد القاعدة صلة بما نفعل أو بما نحاول أن نفعل على أقل تقدير؛ ولا بد أن نكون قادرين على توجيه أفعالنا نحو وجهة معيّنة دون غيرها حتى يكون لتأييد القاعدة معنى، كما ينبغي أن نكون أحراراً

(تعريف آخر لجون ستوارت ميل):

تُعدّ الأفعال صواباً بنسبة ما تعمل على تحقيق السعادة، وخطأ إذا كان لها أثر معاكس، أما السعادة فيراد بها اللذة والخلاص من الألم (المذهب النفعي) (١٨٦١).

(تعريف إرميا بنتهام للمذهب النفعي):

يقال عن العمل بأنه موافق لمبدأ النفع.. إذا كان أثر هذا العمل في زيادة سعادة الأمة أكبر من أثره في تقليلها (تمهيد في مبادئ الأخلاق والتشريع) (١٧٨٩).

(أشكال مختلفة من المذهب النفعي)

النفعي الإيجابي هو الذي يؤكد أهمية تحقيق السعادة، والنفعي السلبي يظن أنه من الأفضل أن نحاول تخفيف الألم.
يحاول نفعي العمل أن يحسب العواقب الإيجابية والسلبية لكل عمل على حدة. أما نفعي القواعد فيميّز الأفعال في أنواع (كالسرقة مثلاً أو إخلاف الوعد) ويحكم على الأفعال الفردية بناء على أن النوع الذي تنتمي إليه يحقق السعادة عموماً أو يخفف من الألم.
وأقرب أشكال النفعية إلى القبول أي أقلّها مغالاة هو مذهب نفعية القواعد السلبي. وتميل النفعية مع ذلك بكل أشكالها إلى اعتبار الإنسان أوعية للذته أو ألمه. وحتى لو أكدنا كما أكد «ميل» مقدرة الإنسان على اللذات السامية، فإن في ذلك إقلالاً (من شأن الإنسان)، إذ لا ريب أن الإنسان ذو قيمة خلقية تزيد على كونه يتمتع بلذته أو يتجنب ألمه، مع ما لهذا وذاك من شأن لا ينكر.

في أن نضع لأنفسنا ما نختار من الأهداف. وكذلك ينبع من مقدرتنا البشرية الفريدة على التفكير المنطقي أن نكون غائيين أي قادرين على وضع الغايات لأنفسنا.

ولكن، ما بال كل هؤلاء الذين يمكن أن يقلّدونا في ما نفعل والذين ينبغي أن نقبل بوجودهم على ما يبدو لنكون نحن أنفسنا عاقلين منطقيين؟ أليس من المعقول أن نعدّهم غائيين أيضاً، مما يعني أن أي غائي عاقل (أنا مثلاً) ينبغي أن يقبل غيره (أنت مثلاً) ويعدّه غائياً عاقلاً كذلك؟

وهنا يثار سؤال مربك عما إذا كان بإمكان مخلوق عقلاني بحت أن يتقدّم بأي سبب صالح كي يعدّ غاياته أهم من غايات مَن حوله مِن الغائيين. وإذا لم يوجد سبب كهذا، فلا بد عندئذ أن يتبع ذلك، ببساطة، أن نقبل جميعاً غايات غيرنا انطلاقاً من طبيعتنا البشرية باعتبارنا مخلوقات عاقلة، لا أن نقبلها على أنها غاياتنا، ولكن نقبل بها على أنها غايات لها من الشأن ما لغاياتنا.

وهذه نتيجة مثيرة إلى حدّ ما. وهل صحيح، حقاً، أنني أسيء إلى طبيعتي الأصلية، أو أنني أنتهكها، باعتباري كائناً عاقلاً، أو أقصِّر في السموّ إلى هذه المنزلة، كلما وقفت عائقاً أمام غايات الآخرين أو حتى أهملتها؟. في الواقع، لم يدع كانط لهذه الفكرة منفذاً بصرف النظر عن غايات الآخرين التي قد يضعونها لأنفسهم إذ يؤكد، عوضاً عن ذلك، حقيقة وجود هذه الغايات. وإذا كان كانط على حق، فإن القاعدة الجديدة التي ينبغي على كل مخلوق عاقل أن يقبل بها مفادها ما يلي: إياك أن تعامل إنساناً، كائناً من كان، حتى نفسك، على أنه مجرد وسيلة تتخذها سبيلاً إلى تحقيق غاياتك الخاصة.

الوسائل والغايات

نورد، في ما يلي، قصة مشكوكاً في صحّتها، ولكن من شأنها إيضاح الفكرة السابقة وخلاصتها أنّ فيلسوفين من فلاسفة الأخلاق، أحدهما نفعي المذهب والآخر من أصحاب كانط، أُسرا في أثناء الحرب العالمية الثانية، فاتفقا على أنهما يحققان لنفسيهما السعادة إن هربا، أي أن الهروب من الأسر واجب يفرضه عليهما أنهما كائنان عاقلان.

(كانط وماركس والله)

لقد أهملت في ما مضى العنصر الديني في فلسفة كانط الخلقية توخّياً للبساطة، ولكنّ كانط كان يعتقد مع ذلك أن الإيمان بالله ضروري للأخلاق، وربما أعاد بذلك القول بعنصر «ثواب الجنّة» الذي يكون عاقبة العمل. أما ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) فيرفض ذلك معتبراً إياه تعزية كاذبة ويقول: ينتهي نقد الدين بالقول إن الإنسان أسمى الكائنات بالقياس إلى الإنسان، أي ينتهي بالأمر الأولي المطلق الذي يبطل كل صلة تقلل من شأن الإنسان أو تجعل منه كائناً مستعبداً أو مهجوراً أو ذليلاً (نحو نقد فلسفة هيغل في الحق، ١٨٤٤).

(رأي نقولا برديف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨) في الرأسمالية):

يبذر النظام الرأسمالي بذور خرابه إذ يُضعف الأساس الروحي لحياة الإنسان الاقتصادية.

يرى برديف هنا أن الرأسمالية تتطلب من العامل أن يصبح نوعاً من الآلة، كما في سلاسل خط (الإنتاج) في فيلم تشارلي تشابلن المشهور (الزمن الحديث) كما تتطلب منه أن ينتمي إلى عالم العلل الخارجي قبل أن ينتمي إلى عالم الحرية الداخلي.



شارلي شابلن

ولسوء الحظ كان هناك حارس لا بد لهما من مواجهته، أما النفعي فقال إن الحارس وإن كان عدواً فهو كائن ذو أحاسيس ولا بد من أخذ سعادته في الحسبان، ورشوته لذلك خير من قتله. وأما صاحب كانط فقد راعه ذلك، إذ ظن أن رشوة الحارس تشتمل على إفساد غاياته المنطقية التي اختارها بالمنطق كما يعني اتخاذ هذا الحارس وسيلة إلى تحقيق غاية الأسيرين ليس إلا، وأن قتله أفضل بكثير من ذلك. ولما لم يتفق الرجلان على حلٍّ لخلافهما الخلقي فقد بقيا أسيرين طوال مدة الحرب. ولا بد للنفعي، في الحقيقة، من أن يكون أكثر استعداداً للتضحية بالفرد في سبيل الجماعة مما توحي به هذه القصة (بل إن هذه مشكلة قياسية في المذهب النفعي). كذلك فإن قتل الإنسان قد يُظنّ أنّه أقصى ما يمكن فعله عند اتخاذ الإنسان وسيلة (ولذلك كان في تأييد كانط للقصاص بالقتل شيء من الإشكال). وقد يقال إن في رشوة الحارس تأييداً لبعض غاياته على حساب غايات أخرى؛ وهكذا، فإن هذه القصة، التي لا بد لها من متمّمات لاستساغتها، تدلّ، مع ذلك، على أنّ تطبيق قاعدة كانط في الحياة الواقعية مسألة فيها خلاف ونظر.

ومثال ذلك ما قد يثار من اعتراض خلقي، على المذهب الرأسمالي، ناجم عن الشعور بأن شراء عمل العامل (أو العاملة) يتضمن اعتبارهما سلعة ووسيلة لتحقيق غايات رب العمل، حيث أن ماركس قد نشأ في جو فكري شديد التأثر بكانط. ولكننا يمكن أن نفترض بأن الرأسمالي قد يقول على خلاف ذلك بأن الصفقة تقوم على أساس أن للعامل غاياته التي يساعده ما يكسبه من المال على تحقيقها. وصاحب رأس المال يساعد بذلك على تحقيق غايات العامل، والعكس بالعكس.

وكذلك فقد يبدو أن أصحاب كانط لا ينكرون هذه الصفقة في ذاتها (وإن كانوا قد ينكرون ظروف العمل وما إليها). ولكن رب العمل، بصفته رب عمل، سيدفع أقل ما يمكن أن يدفعه لأي عامل يقوم بالعمل، فإن وجد رب العمل أن الآلة التي تماثل الإنسان العامل أقل نفقة من الإنسان استعمل الآلة دونه. ويبدو من ذلك أن صاحب رأس المال إنما يساعد العامل على تحقيق غاياته مصادفة واتفاقاً وأنه لا يحققها إلا بالقدر الأدنى الممكن. لذلك، لا بد من طرح السؤال مرة أخرى: هل تعتبر الصفقةُ الرأسماليةُ العمّالَ

وسائلَ لتحقيق غايات رب العمل، وهل هي تخالف بذلك الكرامة البشرية في النهاية؟ أما النفعي (كبنتهام أو ميل) فلا يمكن أن يكون السؤال عنده إلا عن نتاج الرأسمالية وهل يزيد فرق ما بين نتاجها من السعادة ونتاجها من الألم على أي نظام بديل آخر. ولكن حساب العواقب نفسه هذا ليس بالسؤال الوحيد عند كانط، وكذلك تستمر المناظرة.

ولا ريب في أن الأخلاق في مذهب كانط توافق توافقاً منتظماً بعض ما نعتقده على الأقل في حقيقة الصواب والخطأ، وربما كان ذلك إنجازاً كافياً. وقد كان لكانط كذلك أهميته في توضيح طائفة من الظواهر المنطقية في اللغة التي نستعملها في أحكامنا الخلقية، حيث تماثل الأحكام الخلقية الأوامر، وهي أحكام عامة في تطبيقها، ومقدمة على غيرها من أنواع التوصيات. وقد أخذ كثير من الفلاسفة في المئة سنةٍ الماضية يظنون أن عملهم المهني هو الفهم الصحيح لهذه المظاهر المنطقية في لغة الأخلاق وغيرها، وليس شأنهم تعريف الناس بما هو حق أو باطل.

الخلاصة

سوف أختم هذا الفصل بمشكلة أساسية في مذهب كانط، مع طريقة لحلّها. فقد عرضت نظرية كانط في الأخلاق على أساس أنها مشتقة من النظرة إلى أن «التفكير المنطقي هو جوهر الطبيعة البشرية المميّز لها»، ولكن تفكيرنا في الحقيقة تفكير مختلط أو شبه منطقي، والمسألة هي: لماذا ينبغي أن نسترشد في حياتنا بالجزء المنطقي من طبيعتنا وحده؟ وما فضل المنطق على غيره؟

قد يمكن هنا أن ندع اعتبار التفكير المنطقي الأساس الذي نضع غاياتنا استناداً إليه، ونجعل وضع الغايات في ذاته أساساً أولياً. وهب أن «تماسلو» كان محقاً وأن النظرة إلى الآخرين باعتبارهم غائيين إنجاز بشري فريد، ولنفترض أيضاً أن موقف القصد والنية الذي يحققه الطفل البشري أمر أساسي لا يقتصر شأنه على جعل الحياة السويّة مع الآخرين ممكنة، ولكنه أساسي كذلك في تحقيق التعلم الحضاري الذي يجعل قيام المجتمع البشري ممكناً، فإنه إن كان الفعل السيّئ فعلاً يشتمل دوماً على إهمال غايات

الآخرين أو إحباطها كما يقول كانط، فهو بهذا المعنى فعل يقتضي قطع العلائق مع الحياة المدنية السوية والثقافية الموروثة. ويصبح مرتكب الخطأ منبوذاً إلى حد ما بمجرد اقترافه هذا الفعل. أما الفعل الصائب فهو، على خلاف ذلك، فعل يزيد صفاتنا البشرية الفريدة متانة وقوة.

وفي احترام غايات الآخرين تأكيد لموقف القصد والنية الذي ننفرد به وتأكيد كذلك لمكاننا في البيئة الاجتماعية المحيطة بنا وفي الثقافة الإنسانية الواسعة. وخير اسم يمكن أن نطلقه على وجهة النظر هذه (لو لم يكن اسماً سبق استعماله) هو المذهب الإنساني.

ولنلاحظ أخيراً أي أثر سيّئ لذلك في محاولة العمل من دون علل غائية، فالمذهب الإنساني أولاً ودون ريب يجعل الغايات أساساً في الأخلاق، وبصورة أكثر شمولاً فإن فكرة الطبيعة البشرية الأساسية، التي تبدو ضرورية في أي نظام خلقي علماني يتجاوز في نظرته المصلحة الفردية الذاتية، لا بد أن تعتمد في الأغلب على فكرة العلّة الغائية. وأعمّ من ذلك كلِّه أن اعتبار الآخرين غائيين يسعون إلى تحقيق غايات خاصة بهم أو عللاً غائية أمر يبدو أساسياً في حياتنا الاجتماعية وإرثنا الثقافي (وفي تقدّمنا العلمي كذلك).

(الأخلاق والحيوانات)

إذا كان لنا أن نستمدّ واجباتنا الخلقية من طبيعتنا البشرية الفريدة بطريقة من الطرق فماذا يعني ذلك لسائر أنواع الحيوان؟

نحن الآن لا نظن أنه يمكن للحيوانات أن تكون جيّدة خلقياً أو سيّئة، فليس عند الحيوانات وعي خلقي ولا واجبات خلقية. ولكنه يمكن أن يكون لنا نحن واجبات نحو الحيوان، كما يمكن للحيوانات أن تكون لها حقوق عندنا ولو كانت هذه الحيوانات عاجزة عن المطالبة بهذه الحقوق بأنفسها. أما إن كان واجبنا الأول كما يدّعي كانط اعتبار الكائنات العاقلة غايات في حد ذاتها فيبدو من ذلك أن معاملة الكائنات غير العاقلة ليست قضية خلقية (إذا افترضنا على خلاف هيوم وغيره أن الحيوانات لا تستطيع التفكير المنطقي). فإن كانت الحيوانات غير عاقلة لا يكون إحسان معاملة الحيوان أو إساءتها أمراً جيداً أو سيئاً خلقياً. أما إن اعتبرنا وضع الغايات (دون التفكير المنطقي) هو الأمر الأولي، فيسهل عندئذ أن نرى كيف يمكن أن تكون علينا واجبات خلقية نحو الحيوانات التي هي كائنات غائية دون شك.

وبالمقابل فإن أجهزة الكمبيوتر لا تضع لنفسها غايات (على الأقل في هذه المرحلة من تطورها) ويمكن لنا بذلك أن نسيء معاملة هذه الأجهزة كما يحلو لنا.

هل توافق على... ؟

١ ـ أنّ كل عمل يُعدّ صواباً إذا كانت عواقبه جيدة؟

---

٢ ـ أنّنا ما كنا لنعرف الحق لولا أن الله عرّفنا به؟

---

٣ ـ أنّ أهم شيء في الإنسان هو النظر إلى الآخرين باعتبارهم غائيين مثلنا؟

---

٤ ـ أنّ المذهب الرأسمالي في أساسه مذهب مُنافٍ للأخلاق؟

الفصل الحادي عشر

اليقين

درسنا في الفصول القليلة السابقة عواقب رفض الفهم الغائي للعلّية (وأثرها) في تصوّر الفعل، وسوف نبحث في الفصول القليلة القادمة هذه العواقب وأثرها في تصوّر المعرفة، فنبدأ في هذا الفصل بمحاولة ديكارت في أن يعطي تعريفاً جديداً لماهيّة المعرفة.

رأينا حتى الآن كيف أدّت التغيّرات في ما سمّيناه (عِلّة) إلى تغيّر تصوّرنا للمنهج العلمي والحقيقة وفهمنا العلاقات بين الجسم والعقل وفي تصوّرنا لأنفسنا باعتبارنا فاعلين أحراراً من الأولياء الصالحين أحياناً ومن الآثمين أحياناً أخرى. كذلك فقد أدت هذه التغيرات في تصور العلة نفسها إلى نتائج خطيرة في تصورنا لأنفسنا باعتبارنا باحثين عاقلين نسعى إلى معرفة العالم من حولنا.

طرح أفلاطون سؤالاً طريفاً عن المعرفة: هَبْ أنك بلغت موضعاً يتفرّع الطريق عنده فرعين يؤدي أحدهما إلى «لاريسا» (حيث تريد أن تذهب) ويؤدي الآخر إلى مكان آخر. وتساءل أفلاطون قائلاً: ما الفرق بين من يعرف أن الفرع المتجه نحو اليسار يؤدي إلى «لاريسا» ومن يعتقد بذلك مجرد اعتقاد قد يتفق أن يكون صحيحاً، إذا وصلا معاً إلى «لاريسا»؟

والطريقة الأخرى لطرح هذا السؤال هي: ما الفرق بين المعرفة والتخمين الصائب؟ أما أفلاطون فظن أن لذلك صلة بالرسوخ، أو الثبات الذي تتصف به المعرفة الحقة، متأثراً في ذلك بـ«بارمنيدس» (٥١٥ ـ ٤٤٠ قبل الميلاد تقريباً)، وقد قاده ذلك مع أمور أخرى إلى ثنائية مهمة بين ما يتغير وما لا يتغير، ولكننا سوف نتجنّب هذا كله وننظر بدلاً من ذلك في جواب أرسطو عن هذه المسألة.

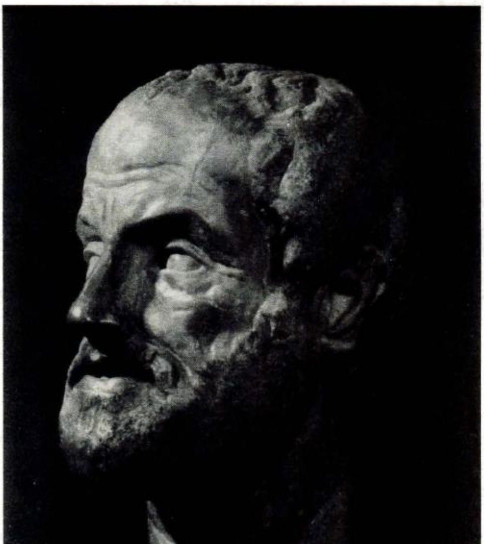
مذهب أرسطو في المعرفة

قال أرسطو إن الفرق بين الإيمان، الذي قد يكون صحيحاً، والمعرفة المنتظمة، أو المثمرة هو في التالي: أن المعرفة، التي يمكن أن تكون منتظمة ومثمرة، هي معرفة عِلّة الظاهرة، حيث تستعمل كلمة العلّة في المقام الأول بمعنى العلّة الغائية (راجع الفصل الرابع). فقد أؤمن مثلاً أن كل حيوان له قلب فله كذلك كليتان (ولنفترض أن ذلك

(لمفهوم العلة ارتدادات في كثير من الأفكار):

العلّة ←
- المنهج العلمي
- الحقيقة الواقعية
- العلاقات بين العقل والجسم
- الحرية
- الأخلاق
- المعرفة...

وهذا ما هو إلا مثال واحد من هذا الترابط الوثيق بين مسائل الفلسفة



أرسطو

صحيح)، ولكن هذا ولو صح فما هو إلا حقيقة منفصلة منفردة لا قوة لها. أما إن عرفت أن القلب يوجد ليضخ الدم في الجسم... وأن الدم يوجد ليحمل المواد المغذية إلى سائر أجزاء الجسم وينقل الفضلات منها... وإن عرفت أن الكليتين توجدان لتصفية الدم من تلك الفضلات... عندئذ تكون معرفتي حقة، وأفهم لماذا كان لكل حيوان له قلب، له إيضاً، كليتان. ومن هنا ندرك مسألة الصلة بين تعريف المعرفة الحقة أو المنتظمة أو المفيدة بمسألة العِلّية. وكما يقول أرسطو: «نحن نفترض أننا نملك المعرفة العلمية المطلقة بالشيء... إذا غلب على ظننا أننا نعرف العِلّة التي تقوم عليها تلك الحقيقة».

هنا تجدر ملاحظة دور الغاية، فإن المعرفة الحقة تتعلق بمعرفة الغاية من وجود الكليتين، وهذا يتعلق بمعرفة غاية الدم، التي تتعلق بمعرفة غاية القلب، فإن أُبطل معنى الغاية أو الوظيفة الطبيعية هنا (كما فعل ديكارت وغيره) فقد بطل التفريق الذي وضعه أرسطو بين المعرفة الموثوقة والمعرفة العارضة. ولكن ما نزال، مع ذلك، نطلب نوعاً من التفريق بين المعرفة والتخمين الذي يتفق أن يكون صحيحاً. وكيف لنا أن نقوم بهذا التفريق الضروري في عالم خالٍ من الغايات؟

أجاب ديكارت عن هذا السؤال جواباً كان له في ما بعد أثر عظيم، فذهب إلى أن المعرفة الحقة تقوم على أساس متين كما يقوم البناء الوطيد على أساساته ولا يقوم على أسس قديمة، إذ إنّ للمعرفة الحقة قواعدها اليقينية التي يستحيل الشك فيها، فيتمُّ بناؤها بناءً علمياً على أساس صلب متين.

الشك الديكارتي

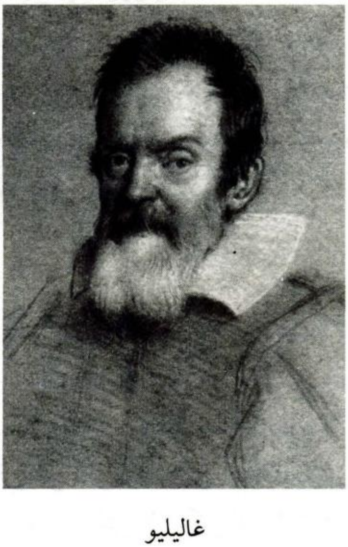
كيف تُكشف هذه القواعد التي يستحيل أن نشكّ فيها؟ إن أقرب الطَرائق لذلك هي أن نشك في كل شيء يمكن لنا أن نشك فيه، ثم ننظر في ما يبقى، وهذا هو تماماً منهج ديكارت المشهور في الشك المفرط. وتطبيق هذا المنهج لا يعود إلى ظن ديكارت بأننا نشك، أو ينبغي أن نشك في كل شيء (بمعنى أن نكون غير متأكدين منه) بل باعتباره السبيل الذي بواسطته تتعيّن الأمور التي لا يمكن أن نشكّ فيها. وقد كان هذا المنهج في الشك هو مما جاء به الانقلاب العلمي (الذي كان لديكارت فيه شأن كبير). وقد اقتضى



كوبرنيكوس



كيبلر



غاليليو

التقدم الذي قام به كوبرنيكوس وكيبلر وغاليليو استعداداً لمجابهة سلطان الأفكار الموروثة والتحقق مما كان يُظن من الأمور اليقينية. وقد ظن ديكارت أن منهجه في الشك ما هو إلا تعميم للمنهج العلمي الصحيح بعد تنقيته من الخرافات.

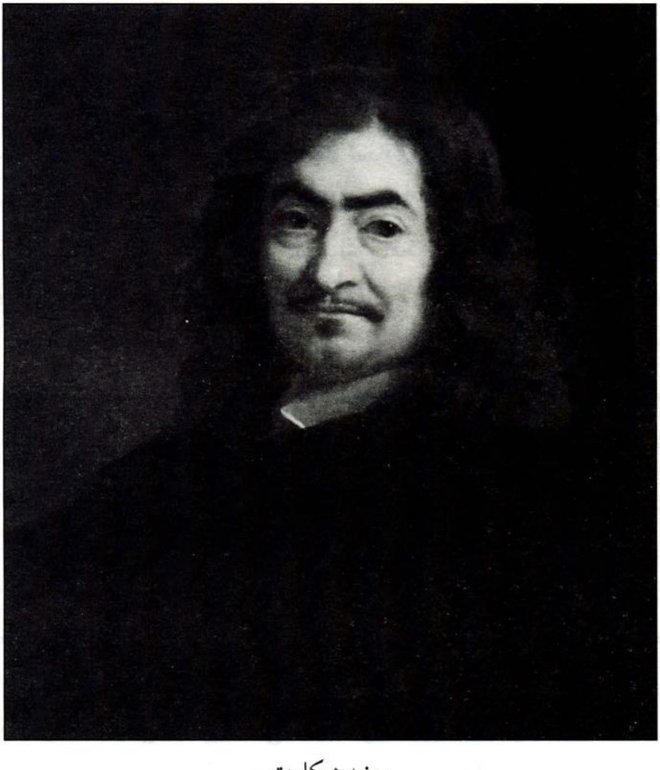
إذاً فما الذي يمكن أن نشك فيه؟ إن مجال الشك، كما تبيّن من بعد، مذهل جداً، فإنك إن أعملت التفكير فيه بجدية، تجِدْ أنك يمكن أن تشك في وجود هذا العالم بأسره، إذ يمكن لكل تجربة لك في هذا العالم أن تكون حلماً، أو يمكن أن تكون من فعل شيطان خبيث (أو كمبيوتر فائق التطور كما في المصفوفات المعقدة) يعمل على خداعك. بل إن هذا الجسم الذي تظن أنه جسمك قد يكون بعض هذا الوهم الكبير. ومن الغريب فوق ذلك أن الشك ممكن في كل تجربة من تجاربنا الحسّية. هل علم الرياضيات إذاً علم يقيني؟ يقول ديكارت: لا، لأنه يمكن أن نخطئ فيه، كما يمكن للشيطان الخبيث أن يجعلنا نخطئ حتى في عملية جمع بسيطة مثل ٢+٣ =٥.

ولحسن الحظ، استطاع ديكارت، مع ذلك، أن يكشف عن شيء يستحيل الشك فيه، فمن المستحيل أن أشك في أنني أفكر. وقد تحاول ذلك وتتساءل في نفسك إن كنت تفكر الآن حقاً. مع الملاحظة أن محاولة الشك هذه هي في ذاتها تفكير، وهذا يعني أنّ حتى محاولة الشك في أنني أفكر تدل على أنني أفكر، وهذا يعني أنه يستحيل أن أشك في أنني أفكر. وإن كنت أفكر فيجب أن أكون موجوداً (وهذه هي عبارة ديكارت المشهورة) Cogito ergo sum: إذاً فأنا موجود، ولكن هذه (الأنا) التي لا شك في وجودها ليست هذا الجسم، فقد فرغنا من مسألة الجسم مع بدء منهج الشك. وهكذا فإن القاعدة المتينة التي يمكن بناء المعرفة الحقة عليها هي أنني شيء مفكر غير مادي.

وقد انطلق ديكارت من هذا الأساس الضيق ليقول إننا إن فحصنا في داخلنا هذا الجزء من المعرفة فسنلاحظ فيه وضوحاً خاصاً وتميّزاً، إذ نرى معناه بجلاء، وبوضوح شديد أنه ينبغي أن يكون صحيحاً، وعندئذ نشعر أننا مضطرون إلى الإقرار به. وقد عد ديكارت هذا الوضوح والتميز (الذاتي) ضماناً لليقين في الحالات الأخرى كذلك، فاستطاع بذلك أن يوسّع من قواعد المعرفة ليشمل بها مبادئ كمبدأ أن الشيء لا يكون علّة نفسه، وأن العلّة ينبغي، على الأقل، أن تكون حقيقية كآثارها، وأن الخداع مصدره الضعف، وأن الله روح لا نهاية له وأن كثيراً من المبادئ الأخرى سوى ذلك.

(ديكارت في بيانه عن اليقين):

«لقد لاحظت أنني وأنا أريد أن أفكر على هذا النحو في أن كل شيء باطل فقد وجدت من الضرورة المطلقة أن أكون أنا الذي أفكر هكذا شيئاً موجوداً، وكما لاحظت أن هذه الحقيقة، وهي أنني أفكر إذاً فأنا موجود، هي حقيقة يقينية لا يمكن للشك، وإن كان مفرطاً، أن يزعزعها في قول أهل الشك، فقد خلصت من ذلك أنني يمكن أن أعدّ ذلك دون تردّد مبدأ الفلسفة الأول الذي كنت أبحث عنه». (رسالة في المنهج، ١٦٣٧).



رينيه ديكارت

اليقين الديكارتي؟

حاول ديكارت بعد ذلك أن يثبت، مستعيناً بهذه المبادئ الواضحة المتميزة المزعومة، وجودَ الله بطريقتين (أو ربما بثلاث طرائق). وسوف نعرض لبراهين وجود الله لاحقاً. ولكن إذا كان الله موجوداً ومنحني مَيْلاً طبيعياً إلى الإيمان معه بأن بعض تجاربي الحسية، على الأقل، ذات علل في هذا العالم مماثلة لها، وإذا لم يصح ذلك فمعناه أن الله يخدعني. ولكن الله القوي العزيز لا يمكن أن يخدع لأن الخداع لا يكون إلا عن ضعف كما كان يرى ديكارت. وينبع من ذلك أن إيماني الطبيعي بالعلل المماثلة لتجاربي الحسية إيمان ينبغي أن يكون موثوقاً به في أكثر الأحيان، فإن أدى بي أحياناً إلى الخطأ (كما يحدث حين تبدو العصا المستقيمة منكسرة في الماء مثلاً) فهذا الخطأ لا بد أن يكون خطأ يمكن تصحيحه بالانتباه والحذر. وقد أعاد ديكارت بهذه الطريقة الثقة العامة بالتجارب الحسية. وكذلك فإن ثقتنا العامة بشهادة الحس السليم أمر له ما يسوّغه.

وقد تقول: الحمد لله كثيراً على ذلك، ولكن ينبغي أن تلاحظ مع ذلك ماذا يرافق هذا الرفض المرغوب فيه للشك الديكارتي المفرط. فينبغي أولاً تنظيم المعرفة تنظيماً هرمياً تكون المعرفة اليقينية في قاعدته والمعرفة المشروطة المشتقة منها في قمته. ثانياً، إن إعادة بناء الحس السليم أمر يقوم على الاستبطان، لأن الوضوح والتميز الذي نجده بالاستبطان أحياناً هو ما يضمن لنا صحة بعض المعلومات الخارجية. ثالثاً، ثمة مسألة ثنائية المادة والعقل، وهي مسألة لم نفرغ منها إلى اليوم. وأنا في جوهري شيء مفكر غير مادي، ولكن حياتي العقلية متصلة عِلّياً بالعالم المادي، وهذا مما يقتضيه برهان من براهين ديكارت على وجود الله.

وذلك كله من أجل التخلص من الشك الذي لم يكن في بدايته، مع ذلك، إلا تجربة فكرية خالصة. ولا بد من السؤال بعد ذلك: هل استطاع ديكارت حقاً أن يزيل الشك الفائق؟ وهل تصح براهينه في وجود الله؟ وهل من المستحيل حقاً الشك في المبادئ والأمور الحدسية التي يعتمد عليها ديكارت (لوضوحها وتميزها)؟ بل هل هذه المبادئ والأمور الحدسية صحيحة؟ ثم ماذا عن أولى الخطوات في هذا المنهج، خطوة الكوجيتو Cogito * الشهيرة؟ وهل ينبع حقاً وجود المفكر من وجود الفكرة؟ ألا يمكن أن توجد الأفكار وحدها؟

* الكوجيتو هي ملخص لـ Cogito ergo sum أي أنا أفكر إذاً أنا موجود.

وقد يكون الشك الفائق وسيلة منهجية، ولكن إذا أقام ديكارت شيطاناً خبيثاً ثم أخفق في طرده وتخليصنا منه، فنحن الوارثون. وماذا نقول نحن في إمكانية الشك؟

(هل يمكن أن يكون كل شيء حُلماً)؟

وهاكم حجة تحاول أن تبيّن أن اعتبار تجاربنا كلها حلماً أمر لا يمكن أن يكون صحيحاً. إننا نعلم أن معنى كلمة (الحُلم) يندرج في سياقين: إما في معرض شهادة غيرنا من الناس في حال اليقظة عن الأحلام التي رأوها، وإما من خبرتنا الخاصة من الفروق التي تدهشنا بين الحلم واليقظة. أما إذا كان كل شيء حلماً، فقد بطل هذان السياقان معاً، إذ إن الاثنين يستلزمان الخبرة في حالة اليقظة. وهذا يقتضي أن معنى كلمة الحلم لا بد أن يتغير إذا كان كل شيء حلماً، ويمكن أن نشير إلى هذا المعنى الجديد، كائناً ما كان، بكلمة جديدة هي كلمة (الحَلْم).

وبذلك فإن ادعاء المتشكك هو أن كل شيء قد يكون حَلْماً. فهل يعنينا هذا في شيء؟ إن هذه الحجة تقول إنه لا حاجة إلى ذلك. فالحَلم ليس حُلُماً. وينبغي أن نصبر حتى يفسر لنا بعض الناس معنى (الحَلْم) قبل أن نشغل أنفسنا به.

إن هذه الحجة تدّعي في أساسها أن أطروحة الحلم تستعمل الفارق بين الحلم واليقظة وتلغي هذا الفارق في آن واحد، وفي هذا تناقض. ويمكن دعم هذه الحجة بحجة أخرى تحاول أن تبيّن أنه لا يمكن وجود تصور للحلم دون وجود اليقظة التي تقابله.

وقد طور نورمن مالكلم (١٩١١ - ١٩٩٠) حججاً مماثلة لما سبق، ولكنه لا يمكن لأمر ما عرض هذه الحجج عرضاً واضحاً مقنعاً.

هل توافق على... ؟

١- أنّنا لا نعرف حقاً حقيقة وجود الشيء إلا إذا فهمنا لماذا كان ذلك؟

٢- أنّ كل شيء نبديه للتجربة قد يكون حلماً؟

٣- القول: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»؟

٤- أنّ المعرفة تحتاج إلى أساس من اليقين المطلق؟

الفصل الثاني عشر

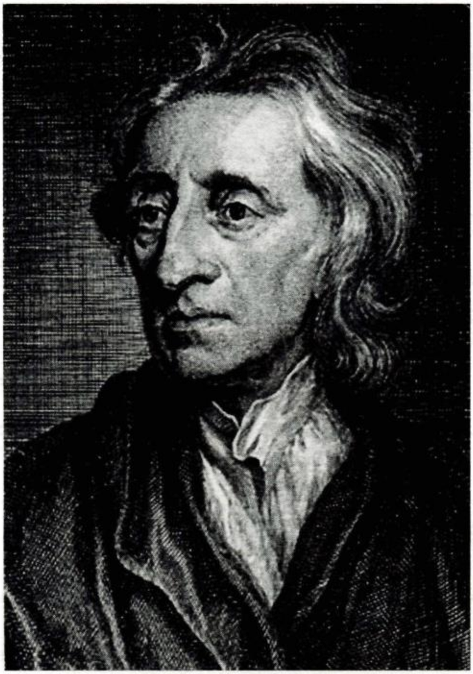
حجاب المظاهر

استعمل ديكارت الأفكار الفطرية ليعيد بناء المعرفة من بقايا الشك العام، أما جون لوك فأقام المعرفة على أساس الخبرة، وفسّر الخبرة الحسّية بأنها ما يظهر للعقل من أفكار تمثّل الأشياء الخارجية. ولكن هذه النظرة وإن وافقت الحس السليم كل الموافقة فإنها تؤدي، كما سوف نبيّن في هذا الفصل، إلى نظرة غريبة جداً وهي أنه لا وجود للأشياء الخارجية.

ماذا ينبغي، بالتالي، أن نقول عن إمكانية الشك المفرط العام والشامل كل شيء؟ في الحقيقة، إن أردت أن أكون صادقاً، فأنا لا أعلم. ولكننا يمكن أن نتابع تطور المسألة تاريخياً.

إن «تأمّلات» ديكارت (التي عرضتها باختصار في الفصل السابق) نُشرت سنة ١٦٤١. وقد عاش جون لوك مدة أربع سنوات في فرنسا في السبعينيات من القرن السابع عشر حيث درس ما كتبه ديكارت وبيار غاسندي (١٥٩٢ - ١٦٥٥) الذي هاجم مذهب ديكارت في التأكد من حقيقة الأفكار بالاعتماد على وضوحها وتميّزها. وقد أمضى لوك بعد ذلك خمس سنوات من فترة التسعينيّات المضطربة من القرن السابع عشر في هولندة، قبل أن يعود إلى إنجلترا وينشر «مقالته في الفهم الإنساني» سنة ١٦٨٩.

وكان ديكارت نفسه، كما رأينا، يظن أنه يمكن أن يتغلب على الشك المفرط، الذي بدأ به، وأنه يمكن أن يقيم المعرفة بعد ذلك على أساس متين. ولكن لوك أنكر أن تكون لدينا أفكار ذاتية فطرية وقد أبطل بذلك، دفعة واحدة، الجزء الأكبر من المادة التي أعاد بها ديكارت بناء المعرفة. وكان لوك كذلك أكثر دقة من ديكارت في مذهبه في غاية المعرفة المباشرة، فكان يردد باستمرار أننا لا نعرف، إلا أفكارنا، معرفة مباشرة، أما معرفتنا بالعالم فهي معرفة غير مباشرة تقوم على أفكارنا نفسها (فلا تقوم



جون لوك

(نيقولا مالبرانش): «... إن الغاية المباشرة للعقل إذا رأى الشمس، مثلاً، ليست الشمس نفسها، ولكنها شيء آخر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بروحنا وهذا هو ما أسمّيه فكرة» (البحث عن الحقيقة، ١٦٧٤ - ١٦٧٥).

وقد أنكر أنطوان آرنولد (١٦١٢ - ١٦٩٤) نظرية الإدراك الحسي التمثيلية هذه وقال إن الشمس ولو لم يكن لها في نفسها «وجود محلي» في رأس المدرك فإنه يمكن أن يكون لها مع ذلك وجود موضوعي هناك (حول الأفكار الصحيحة والفاسدة، ١٦٨٣).

وقد اقترح ديكارت نفسه في بعض رسائله أنه «لا يوجد من الفارق بين النفس وأفكارها إلا بقدر ما يوجد بين قطعة من الشمع والأشكال المختلفة التي يمكن أن تتشكل بها».

المعرفة إلا على أفكارنا ولا تُستعمل إلا في أفكارنا). وربما حسبْتَ من ذلك أن يكون لوك أكثر انشغالاً بالشك من ديكارت، ولكن هذا غير صحيح البتة، فقد كان لوك، كما كان ديكارت، على ثقة بأنه يمكن أن يبرهن على وجود الله، ولكنه، خلافاً لديكارت، رفض أن يأخذ الاحتمال بأن كل شيء قد يكون حُلماً، على محمل الجد.

مذهب لوك في المعرفة

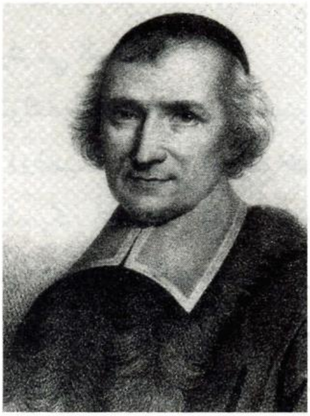
ذهب لوك، مع ذلك، إلى أننا ينبغي أن نتواضع فلا نغالي في مقدرتنا على المعرفة (وذهب من ضرورة التواضع هذه إلى وجوب التسامح في المعتقد الديني). فلم يكن أحد، في زمن لوك، يعرف، مثلاً، خصائص الذهب الدقيقة التي تجعل مظهره أصفر. كذلك فقد ظن لوك أن هذه المعرفة قد تبقى بعيدة عن متناولنا إلى الأبد (وهو ظن معقول باعتبار التكنولوجيا التي كان يمكن له أن يتخيلها في ذلك الوقت). ولم يكن لوك مع ذلك يشك في أننا نستطيع أن نكتسب المعرفة بالعالم بشكل غير مباشر، إذ لم يكن لوك يرى في معرفة العالم عن طريق معرفتنا بأفكارنا أية مشكلة.

لم يكن ثمة داع أن يظن ذلك، فإننا نستطيع أن نعرف أن النار تشتعل في المدفأة معرفة غير مباشرة عن طريق معرفتنا بوجود الدخان الخارج من المدخنة. أليس بمقدورنا ذلك؟ بلى، فعلاً. ولكننا نستطيع أن نعرف وجود النار في هذه الحالة معرفة مباشرة أيضاً، إذ يمكن أن ننظر إلى النار مباشرة، فإذا حدث أن كان الباب مقفلاً، فإنه يمكن مع ذلك لأحدهم أن يدخل وينظر. ولكنه لا يمكن لأحد، في مذهب لوك في المعرفة، أن يعرف العالم معرفة مباشرة أبداً. فإنه يستحيل من حيث المبدأ أن يكون لأحد معرفة مباشرة بأي شيء يتجاوز أفكاره الخاصة به. ولكن، كيف يمكن وجود المعرفة غير المباشرة إذا كانت المعرفة المباشرة مستحيلة من حيث المبدأ؟

لا ريب أن هذا، أيضاً، يذكّر القارئ النبيه بالمبدأ التجريبي، المشار إليه سابقاً، في



مالبرانش



أرنولد

(يقول بركلي حول وجود المادة المستقل):

من الآراء الغريبة الشائعة المنتشرة بين الناس أن البيوت والجبال والأنهار وكل شيء محسوس ذات وجود طبيعي أو واقعي حقيقي متميز عن كونها أشياء يدركها الفهم. ولكن هذا المبدأ وإن شاع وقبل به الناس ووثقوا بصحته قد يكون مسألة تستدعي النظر في عُرف من يتفكر فيه وقد يدرك عندئذ إن لم أكن مخطئاً أنه مبدأ يشتمل على تناقض ظاهر. إذ ما هي هذه الأشياء التي سبق ذكرها وهل هي إلا أشياء ندركها بالحس؟ وماذا ندرك أو نحس سوى أفكارنا الخاصة بنا أو إحساساتنا؟ ثم أليس من المنكر أن يوجد أي شيء من هذه الأشياء أو توجد أي مجموعة منها دون أن يحس بها أحد؟ (مبادئ المعرفة البشرية، ١٧١٠).

الفصل السادس. فإن كانت جميع تصوراتنا ناشئة من خبرتنا (كما يؤكد لوك أيضاً) فإنه لا يمكن لنا من حيث المبدأ أن نتصور أي شيء يتجاوز خبرتنا. وإن لم يكن من الممكن معرفة العالم بالخبرة المباشرة، فيتبع ذلك أنه لا يمكن حتى أن يكون لدينا أي تصور للعالم الخارجي الذي هو عِلّة أفكارنا. ولا يمكن أن نتحدث عن مثل هذا العالم حديثاً عاقلاً من دون هذا التصور. فلا يمكن لنا أن نعرف عما نتكلم عليه، فعلاً،إذا لفظنا عبارة «العالم الخارجي».

وثمة أمر آخر، فإن لوك يقول إن طائفة من أفكارنا تماثل الأشياء في العالم الخارجي، ولكننا لا بد أن نكون قادرين على مقارنة الفكرة والشيء الخارجي حتى نستطيع أن نقول عنهما إنهما متماثلان. ولكن لوك يذهب بتقديره الخاص إلى أننا لا نستطيع ذلك، وأفعل ما يمكننا تدبّره هو أن نقارن بين فكرة وأخرى، وتُعرف هذه المشكلة الأساسية في مذهب لوك في كثير من الأحيان باسم «حجاب المظاهر» لأن المظاهر الذاتية للأشياء تقيم حجاباً بيننا وبين الأشياء الخارجية. وإن لم يكن لنا من اتصال (مباشر) إلا بأفكارنا الخاصة بنا فكيف يمكن لنا أن نتجاوز هذه الأفكار إلى الأشياء التي يفترض أن تكون عِلّة هذه الأفكار؟

مثالية بركلي

رأى جورج بركلي مشكلة حجاب المظاهر وعبّر عنها تعبيراً قوياً وخلص من ذلك إلى أننا إذا كنا لا نعرف إلا أفكارنا الخاصة بنا، فليس لنا إلا ذلك، والسلام على العالم (المادي) القاسي. تُعرف نظرية بركلي بالمثالية لسبب مقبول كاف، فهي تذهب إلى أنه لا وجود لغير الأفكار (والأرواح صاحبة هذه الأفكار أيضاً، ولكن الفكرة واضحة).

عندئذ، قد يظن المرء من ذلك أن المثالية شكل من أشكال الشك، لأنها في النهاية تنكر وجود العالم المادي بأسره. ذهب بركلي نفسه إلى خلاف ذلك، إذ كان بركلي

رجل دين (فقد كان أسقفاً في الحقيقة) وقد ظن أن عدم وجود العالم المادي حقيقة مرغوب فيها لا تتعارض البتة مع الحقيقة السرمدية.

وكذلك فإنه من المعقول والمقبول أن نؤمن بوجود الأشياء المستمر حتى وإن كنا لا ندركها. فإن آلة الساعة الداخلية موجودة فيها وإن كنا لا نراها، ولو لم توجد هذه الآلة لتوقفت الساعة. وهكذا تستمر الأشياء في وجودها من دون أن نحس بها. ولكن، إن كانت الأشياء أفكاراً في الحقيقة، فثمة إشكال هنا لأنه لا يمكن للفكرة أن توجد من دون إدراكها (كما كان يعتقد بركلي)، لأن تلك الفكرة لا تكون عندئذ فكرة أحد من الناس وهذا محال. وبذلك فإن الأشياء (أي الأفكار) إن استمرت في وجودها دون أن ندركها، فلا بد أن أحداً غيرنا يفهمها. وهذا الذي يدركها هو الله (كما قد تخمّن). فالأفكار مستقلة عن فهمنا لأن الله يعرفها، وعدم وجود المادة ينفع في تأكيد ما يعتقده الدين من وجود الله. وكذلك فالمثالية ليست شكلاً من أشكال الشك، وهي أبعد ما تكون عن ذلك، وإنما هي مذهب نافع في رأي بركلي ليبيّن كيف أن الحس السليم يستلزم الإيمان بالله.

وقد كان لبركلي على الأقل أمران آخران من دواعي الشهرة، أما أولهما فكان فكرته الجديدة عن معنى كلمة «حقيقي» أو «واقعي»، فكانت حجته أن قولك عن شيء ما بأنه موجود يعني أنه شيء يحس به أحد ما (أو كما كان يقول أحياناً إنه شيء يحس به أحد ما أو يمكن أن يحس به، وهذا فارق مهم وقد تابع بحثه في ما بعد جون ستيوارت مِلْ). وكان لبركلي أيضاً آراء مهمة في التصنيف، مما سوف نعود إليه لاحقاً.

الخلاصة

في هذا المجال كان الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن بركلي قد أحدث ثغرة كبيرة في ادعاء لوك بمنطق الحس السليم. إن نظرية لوك التمثيلية في الإدراك

الحسي (حيث تمثل الأمور العقلية عِلَلها الخارجية) قد تبدو موافقة في البداية لمنطق الحس السليم ولكنها نظرية تؤدي إلى عواقب لا يمكن للحس السليم الشائع أن يقبل بها، إذ لا يمكن أن نثبت أن الأمور العقلية تمثّل أي شيء على الإطلاق، وكما يقول بركلي فإن «افتراض تميُّز الأشياء من الأفكار يبطل الحقيقة الواقعية كلها ويعيد بذلك الشك العام لأن معرفتنا منحصرة في أفكارنا الخاصة بنا». وقد أنقذ بركلي نفسه من الشك بإيمانه بالله. ولكن ماذا يكون لو داخلنا الشك في وجود الله؟ عندئذ يكون اسمنا دايفيد هيوم، ويكون لدينا الكثير من الشرح لنقوله.



جورج بركلي

لخص بعضهم **مذهب بركلي** المثالي في هاتين الموشحتين الخماسيتين الفكاهيتين:

كان هناك شاب فقال ذات يوم: «رباه
إنه أمر غريب كل الغرابة
أن تبقى هذه الشجرة التي أراها
وتستمر في وجودها
إذا لم يكن في الربع من أحد».

« أيها الشاب الفاضل، إن دهشتك غريبة
فأنا موجود في الربع دائماً
ولذلك تبقى هذه الشجرة
وتستمر في بقائها
طالما أشاهدها أنا المخلص
لك على الدوام: ربك الله».

هل توافق على أنّ... ؟

١- الإنسان قادر على تشكيل الصور العقلية؟

٢- إذا نظر الإنسان إلى الشمس تشكلت في عقله صورة لها؟

٣- يمكن للصور العقلية بما في ذلك الصور الناجمة عن الإدراك الحسي أن تماثل الأشياء الحقيقية؟

٤- لا يمكن أن نقول إن ب تماثل ج إلا إذا كنا قادرين على المقارنة بينهما؟

الفصل الثالث عشر

مذهب الشكّ (الريبيّة)

عرضنا في الفصل الثاني حجة هيوم التي حاول أن يبيّن بها أن الإيمان بتشابه المستقبل مع الماضي أمر غير معقول، وسوف نستعرض في هذا الفصل مثالاً آخر من أمثلة الإيمان الذي رفضه هيوم واعتبره غير معقول وهو الإيمان ببقاء النفس.

كنا نتتبّع مسار الانحسار التدريجي لثقة ديكارت بأن معتقداتنا القائمة على أساس الحس السليم يمكن تعليلها عقلانياً. وقد أخّر الانهيار الكامل لهذه الثقة عند لوك إخفاقه في إدراك خطر مسألة حجاب المظاهر، كما أخّره عند بركلي إيمانه بالله . وهناك خلافٌ في تحديد طبيعة آراء هيوم الدينية تحديداً دقيقاً، لكنه كان متهماً بالإلحاد في زمانه، وقد فقد، على الأقل، وظيفتين بسبب ذلك. ومهما يكن من أمر آرائه الدينية الخاصة، فمن الجلي أنه لم يكن يريد أن يبني أي شيء في مذهبه الفلسفي على أساس الإيمان بالله، وقد كانت نتيجة ذلك، الشك الصريح.

إن مهمتي التالية في هذا الفصل ستتناول شرح ردّ هيوم على الحجة القائلة بأن أعمق دعاوى المعرفة التي ندّعيها هي غير منطقية، في أحسن الأحوال، وفي أسوأ الأحوال، باطلة ولا معنى لها، ثم نتصدّى لردود «كانط» و«ريد» في الفصلين التاليين.

كتب هيوم بحثه «رسالة في الطبيعة البشرية» وهو دون الثلاثين، ومؤلفه هذا كناية عن كتاب معقّد عميق تهكّمي، وقد أسالت محاولات تفسيره والرد عليه الكثير من المداد، وما العرض التالي إلا خلاصة موجزة لذلك.

العقل والخيال

كانت المنهجية التي اتّبعها هيوم بشكل متواتر تقضي أن يتناول اعتقاداً عميق الجذور (كالاعتقاد بأن المستقبل سوف يماثل الماضي) ثم يقيم الحجة على أنه يستحيل الدفاع

(مذهب هيوم في الشك)

يكشف الشك الفلسفي، في رأي هيوم، الحالة المتقلبة للإنسان الذي ينبغي له أن يعمل ويفكر ويؤمن وإن كان لا يستطيع، ولو جد واجتهد، أن يرضي عقله عن أصول هذه العمليات أو يزيل الاعتراضات التي قد تثار ضدها (المساءلة، ١٧٤٨).

وللشك صور مختلفة، وقد استعمل الشك في مجالات مختلفة. ويراد بمذهب الشك أساساً الشك في الأشياء التي تعدّ بديهية غالباً والمساءلة فيها. والشك المنسوب إلى هيوم هو الشك في كون هذه الأمور مقبولة معقولة والمساءلة في ذلك وليس هو الشك في حقيقة هذه الأشياء.

(طُرح الاقتراح التالي على المجلس العام لكنيسة اسكتلندة سنة ١٧٥٦):

«يوجد رجل يلقّب نفسه دايفيد هيوم المحترم قد بلغ من الجسارة أن يعترف علناً بأنه مؤلف كتب تضمّ هجوماً سافراً فظاً على إنجيل المسيح المجيد ... لذلك يطلب من هذا المجلس تسمية لجنة لاستدعاء الشخص المذكور للمثول أمامها ...»

ومما يذكر لهذا المجلس بالفضل الخالد أنه رفض الاقتراح بأكثرية ٥٠ صوتاً مقابل ١٧.

عن هذا الاعتقاد عقلياً. فنحن نُؤْمن بالمعتقد، ليس لأسباب منطقية مقنعة به، بل من خلال تأثر الخيال - بنوع من الانفعال المنعكس المشروط، أو التفكير الآلي، (راجع الفصل الثاني). وثمة خطوتان في هذا الشأن: الأولى هي الإثبات بأن محاولات تسويغ الاعتقاد المعروض تسويغاً منطقياً محكومة بالفشل، والأخرى بيان كيف أن هذا الاعتقاد قد أُحدِث فينا، وهو لا يُعتقد لأسباب منطقية ولا يمكن له ذلك، فكيف يؤمن المرء إذاً بما يؤمن به ؟ وما هي الآلية النفسية التي تؤدي إليه ؟ الخطوة الأولى تجعل من هيوم داعية الشك الأول في العصر الحديث، وأما الأخرى فتجعل منه مؤسس علم النفس.

إذا صحَّت إحدى هاتين الخطوتين فيبدو أنّ ذلك يستتبع أن يكون الاعتقاد بما نعتقد به جميعاً أمراً غير خاضع للنواميس العقلية. إننا لا نستطيع أنْ نعلّل أكثر معتقداتنا الأساسية تعليلاً منطقياً. ولكن هيوم يتخذ من هذه المسألة موقفين، فهو أولاً يجد متعة خبيثة في إثبات أوهام العقل وقصوره، هذا العقل الذي كان يُغالى فيه مغالاة فائقة في عصر التنوير، لقد كان ذلك هو السبب الذي حمل «راسل» على توجيه اللوم إلى هيوم لفتحه الباب واسعاً أمام غلبة العاطفة والخيال على العقل في العصر الرومنطيقي. ولكن هيوم، من ناحية أخرى، كان غالباً ما يصوّر الطبيعة (التي تولّد هذه الاعتقادات المهمة فينا وتعوّض بذلك عن عُقم العقل) تصويراً يجعلها أقوى من العقل وأولى بالثقة منه. فكان يؤيد الاعتقاد الذي تولّده الطبيعة فينا من دون برهان عقلي من خلال عمل الخيال العام الدائم الذي لا يقاوم. والنتيجة التي نخرج بها من هذا كله هي أننا لا بد أن نقبل بأننا مخلوقات غير منطقية ويسرّنا ذلك، فخداع النفس خير من الموت.

ودعني أضرب لكم مثلاً (وإن لم يكن مثلاً نموذجياً تماماً)، فقد ذهب ديكارت كما رأينا إلى أن وجود الفكر يثبت وجود الشيء المفكر، أما هيوم فقد أخذ هذا الشيء المفكر ومحصه فلم يجد إلا سراباً.

مذهب هيوم في الذات

مرة أخرى يبرز دور المبدأ العملي التجريبي القائل بأن «لا مفاهيم إلا من خلال

(كتب راسل):

كان لا بد أن تتبع النقض الذاتي للتفكير المنطقي فورة من الإيمان غير المنطقي... وقد كان نمو التفكير غير المنطقي في خلال القرن التاسع عشر كله والمدة المنقضية من القرن العشرين نتيجة طبيعية لقيام هيوم بتدمير المذهب التجريبي (تاريخ الفلسفة الغربية، ١٩٤٥).

المذهب التجريبي: ١ الذات.

لا بد أن يكون انطباع معيّن واحد هو الذي يثمر كل فكرة حقيقية. ولكن الذات أو الشخص ليس انطباعاً معيّناً واحداً، وإنما هو مرجع انطباعاتنا الكثيرة وأفكارنا. فإن أدى أي انطباع إلى ظهور فكرة الذات فلا بد لهذا الانطباع من البقاء على حاله في خلال مدة حياتنا كلها، لأن من المفروض أن النفس توجد كذلك. ولكنه لا وجود لانطباع ثابت غير متغير، بل إن الألم واللذة والحزن والفرح والأشواق والأحاسيس تتبع بعضها بعضاً ولا توجد كلها في وقت واحد أبداً. ولذلك فإنه لا يمكن اشتقاق فكرة الذات من أي انطباع من هذه الانطباعات أو غيرها، ولا وجود لذلك لفكرة كهذه (الرسالة، ١٧٣٩).

(مذهب هيوم في النفس المتخيلة):

لكي نسوّغ لأنفسنا هذه السخافة (أي سخافة اعتبار تيار الخبرات والتجارب المنفصلة كلاً موحداً واحداً)، فنحن ... نختلق مبدأ جديداً غير مفهوم يربط الأشياء بعضها ببعض ويمنع انقطاعها أو تغيّرها (الرسالة، ١٧٣٩).

التجربة». وهنا يسأل هيوم: هل حصل أن اختبرنا مرة هذا الشيء المفكر؟ ويجيب قائلاً : لا، لم تكن لدينا قط هذه الخبرة، ولا يمكن أن تكون لأن أيّ شيء يمكن أن نختبره لا بد أن يكون «موضوعاً» صالحاً للخبرة والتجربة لا «ذاتاً» نفترض أنها تملك هذه التجربة والخبرة. ولكن إن لم يكن لدينا أي خبرة بهذه الذات ومن ثَمَّ ليس لدينا أي تصور لها، فإننا لا يمكن حتى أن نفهم ماذا يفترض أن تكون هذه الذات. ومن الواضح بذلك في هذه الحالة أنه يستحيل أن نتوصل عقلياً إلى وجود هذا «الشيء المفكر»، وبذلك إذا ما أعاد ديكارت بناءه فإنّه سينهار عند أول عقبة، وهذه هي الخطوة الأولى.

من الطبيعي أن نتساءل الآن لماذا نجد أننا نؤمن بوجود هذه الذات الدائمة، موضوع التجربة والخبرة (وهنا تبدأ الخطوة الثانية). وحيث أننا كما يقول هيوم لا نملك أي مفهوم للذات فلا يمكن بذلك أن نؤمن بوجودها .أو بالأحرى، لا بد أن نكون قد عبّرنا، خطأً، عن معتقد ما، مختلف، باستعمالنا هذه الاصطلاحات (التي لا معنى لها إذا توخّينا الدقة). ويدّعي هيوم أن هذا الأمر الآخر هو الاعتقاد بوجود «شيء ما» يوحّد جميع خبراتنا وتجاربنا في مجموعة أو حزمة واحدة. وإن ارتباط تجربة بأخرى يحرّك سكونية الخيال الطبيعية فنجد أننا لا نملك إلا أن نميل إلى الاعتقاد بأن جميع تجاربنا وخبراتنا مرتبطة بكيان شامل واحد. لسوء الحظ، كما يبيّن هيوم، لا يوجد، حقيقةً، ما ترشّحه مؤهلاته لأن يكون هذا «الشيء» الموحَّد. فإن هذا الشيء لا يمكن أن يكون مضمون الخبرات والتجارب لأن لدينا كل أصناف التجارب شديدة التنوع والاختلاف، ولا يمكن توفير استمرار الخبرة لوجود انقطاعات في تيار تجاربنا، ولا يمكن كذلك أن يكون التعلق بجسم واحد لأن تجاربنا بهذا الجسم نفسه هي، بالضبط، بعض التجارب الأخرى في تيار خبراتنا مما نريد أن نوحّده. وكذلك فإن الخيال يمدّنا بشيء موحِّد هو النفس أو الذات وإن كان التحليل يبيّن أن هذا الذي يمدّنا به ما هو إلا وهمٌ إن لم يكن هراءً برمّته.

وهو مثال غير نموذجي (وإن كان ذا صلة مناسبة بديكارت)، ذلك أن هيوم لا

يمكن له في هذه الحالة أن يؤيد الاعتقاد الذي نتوصل إليه بطبيعتنا. إن قناعته التجريبية بأن التصورات ينبغي أن تنبثق من الخبرة السابقة يقتضي حتماً، في هذه الحالة، أكثر من أي حالة أخرى، أن إيماننا بالذات الدائمة ما هو إلا سفاسف لا معنى لها. وهو يقترح لذلك أن عمليات تشكيل الاعتقاد الطبيعية قد أفلت منها الزمام في هذه الحالة، ونحن لا نحتاج في الحقيقة إلى شيء موحد واحد، إذ ليست لدينا فكرة واضحة محددة عن وحدة حزمة التجارب والخبرات.

ولكن هذا في الواقع يفتح علبة الديدان التي يُضْرَب بها المثل، ففي المقام الأول بدأ يظهر أننا إن أيّدنا عمليات تكوين الإيمان العِلّية الطبيعية، فينبغي أن نقرّ بأن الطبيعة قد تولّد تصوّرات حيث لا توجد الخبرة والتجربة. والذي نعتقده بطبيعتنا هو وجود ذات دائمة إضافة إلى تيار من التجارب. وهذا يتعارض بوضوح مع تأكيد أصحاب المذهب التجريبي على أن جميع مفاهيمنا تتكون من داخل تيار التجربة والخبرة. وفي المقام الثاني إن الإيحاء بأن عمليات تشكيل الإيمان الطبيعية قد جاوزت الحد في هذه الحالة، يقتضي وجود محكمة أعلى للمراجعة، فإن الطبيعة تغلب العقل، ولكنّ شيئاً ما، على ما يبدو، يغلب الطبيعة، فماذا تراه يمكن أن يكون؟

في الملحق الذائع الصيت الذي ألحقه هيوم بكتابه «الرسالة» قال بصراحة إنه غير راض عن عرضه لإيماننا بوجود ذات دائمة . ومن الصعوبة بمكان أن نتوصل مما يقوله هناك إلى المشكلة كما يراها. فإن كانت المشكلة أن الطبيعة نفسها لا يمكن أن تولّد تصوّرات من غير شيء، فإما أن نرفض عندئذ أطروحة أصحاب المذهب التجريبي التي تقول بأن تصوراتنا مشتقة من الخبرة، وإما أن يستحيل تأييد معتقداتنا الطبيعية التي يولّدها العرف الشائع . وقد يجوز أن تؤيد اعتقاداً لا يمكنك تسويغه بأسباب عقلية ولكن تأييد ما لا تفهمه أمر لا معنى له .

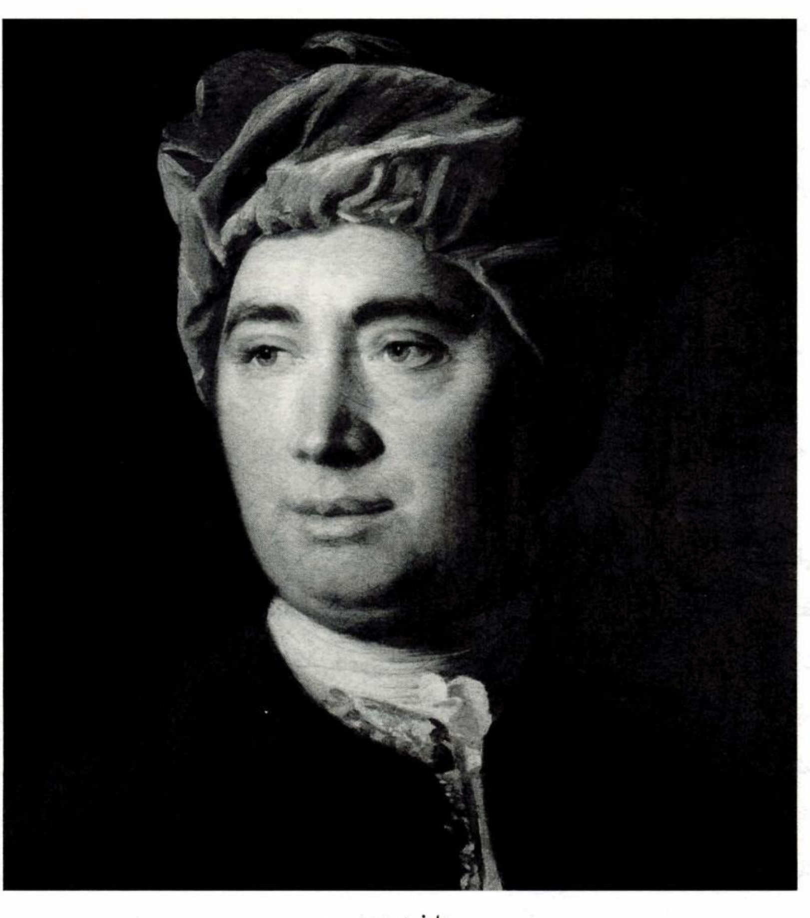
وقد كنا ننظر حتى الآن في مذهب الشك المعقّد الذي طرحه هيوم في كتابه الرائع الذي كتبه في شبابه وهو رسالته في الطبيعة البشرية، ولكن هيوم كتب كذلك عدداً من المقالات المهمة في المعجزات وعلم الجمال والاقتصاد والانتحار وخلود النفس، ومع

أن طائفة من هذه المقالات كانت جد مثيرة، لا تصلح للنشر في حياته، فإن ما ظهر منها كان كفيلاً بأن يدمغه بأنه مفكّر رافض خطير. ففي مقالته عن المعجزات، مثلاً، يبرهن، بمنطق متين، أنه ليس من المعقول أبداً قبول حدوث المعجزة بالاستناد إلى شهادة الآخرين. وحيث أن العقيدة المسيحية الحديثة كلها قائمة على أساس شهادة الأناجيل في ما يتعلق بالمعجزات، فقد كانت القضية التي طرحها هيوم قضية مرعبة بما فيه الكفاية.

مذهب هيوم في المعجزات

وهذه هي حجة هيوم كما عرضها فقد عرّف هيوم أولاً المعجزة بأنها خرق قانون من قوانين الطبيعة لأمر خاص يريده الله أو بوساطة عامل غير منظور. ثم عرّف هيوم بعد ذلك المرء العاقل بأنه المرء الذي تتناسب عقيدته مع الأدلة، فيزداد إيمانه كلما قوي الدليل المؤيد، وكما أن عدم وجود الدليل يولّد الشك. والآن وقد اتضح موضوع حديثنا فلنقارن، من جهة، بين مقدار الدليل المتاح بخصوص قانون من قوانين الطبيعة وبين مقدار الدليل المتاح حول مدى الوثوق بالشهادة من جهة أخرى. وسرعان ما يتضح أن الدليل المتعلق بالقانون أقوى كثيراً من أدلة أي إيمان حقيقي . فتجاربنا جميعاً تؤيد قانون الطبيعة ولهذا يُعدّ قانوناً. وعلى العكس فإننا نعلم علم اليقين أن الشهادة البشرية عُرضة لأنواع كثيرة من المشكلات، منها سوء الفهم عن حُسن نية والخطأ ثم تعمُّد الحذف أو التحسين، ثم سلسلة الكذب المحض كلها بدءاً من الأكاذيب الصغيرة التي لا ضرر منها حتى الأكاذيب الكبيرة الشنيعة، وهذا يدلّ على أن الأدلّة المؤيّدة لقانون الطبيعة تبلغ ١٠٠٪، في حين أن الأدلة للشهادة البشرية أقل من ذلك بكثير . وبذلك فإن الإنسان العاقل يكون إيمانه بالقانون أقوى من إيمانه بأي خبر أو بلاغ عن خرق هذا القانون . وهذا يعني أن الإنسان العاقل لا يؤمن أبداً بشهادة حدوث المعجزات.

وهذه دون ريب حجة مثيرة، فإن كان فيها خطأ فلا اتفاق بيننا على تحديد هذا الخطأ. وقد اعترف هيوم في النصف الثاني من مقالته بوجود حالات يكون من المعقول التصديق فيها بحدوث أمور غير مألوفة أو يكون من المعقول على الأقل البحث فيها،



دايفيد هيوم

ولكنّ ذلك مشروط بأن تكون الأخبار عن هذه الأمور متواترة مؤيدة بالشواهد ولا يجني الشهود منها أي فائدة . وبما أن الأخبار عن المعجزات المسيحية وغيرها لا تُحقق هذه الشروط ولا تقارب ذلك فإن النتيجة التي يخرج بها المتشكك تبقى كما هي، وهي أنه لا يمكن أن يكون من المعقول أبداً تصديق أخبار المعجزات هذه. وقد شعر كثير من معاصريه الأتقياء بعد قراءة ما كتبه هيوم أن المؤمن لا يمكن أن يغوص إلى أعمق من ذلك في هاوية الشك كما لا يمكن أن يواجه خصماً أكثر أو أقل إثارة للشكوك منه.

الخلاصة

فضلاً عن مشاركة هيوم المهمة في عملية العلمنة، فقد قدّم بياناً منظماً دقيقاً في معتقداتنا الأساسية القائمة على العُرف الشائع، وإيماننا «بالضرورة العلّية ونظاميّتها، وبالذات الدائمة، وبالعالم الخارجي» وأن هذه المعتقدات لا تقوم على أسس منطقية، ولفت الانتباه بدلاً من ذلك إلى الآليّات النفسية التي تضطرنا إلى قبول هذه المعتقدات. وقد كانت لهيوم مقدرة نادرة أو اضطرار (ألهم أينشتاين من ضمن آخرين) إلى اتّباع التفكير في موضوع معيّن إلى نهايته المريرة مهما كان سلوك ذلك صعباً أو خطيراً.

يختم هيوم مقالته **في المعجزات** بهذا المثال الرائع الذي يصوّر تهكّم هيوم المتوازن، وفي هذه الحالة المسموم أيضاً:

... ويمكن أن نستنتج إجمالاً أن الدين المسيحي لم يكن قيامه على المعجزات في مبدأ ظهوره فحسب، ولكنه لا يمكن كذلك لأي إنسان عاقل حتى في هذا العصر الحاضر أن يؤمن بهذا الدين دون معجزة . فالمنطق وحده غير كاف لإقناعنا بصحة هذا الدين، وكل امرئ يدفعه إيمانه إلى قبوله لا بد أن يدرك وجود معجزةٍ دائمة في نفسه تهدم جميع مبادئ الفهم وتمنحه العزيمة على الإيمان بدين يناقض العرف والخبرة والتجربة كل المناقضة.

كتب **أينشتاين** في مذكرات سيرته الذاتية :

لقد كان لقراءة الكتابات الفلسفية التي كتبها خاصة دايفيد هيوم وإرنست ماك أثر حاسم في دفعي إلى نمط من التفكير الناقد المطلوب لاكتشاف «النظريةالنسبية».

هل توافق على... ؟

١- أنّ لكل إنسان نفساً دائمة أو ذاتاً تكتسب الخبرة والتجربة؟

٢- أنّنا لا نجد هذه النفس الدائمة أبداً إذا نظرنا في أعماقنا؟

٣- أنّ مفاهيمنا كلّها منبثقة من الخبرة والتجربة ؟.

٤- أنّ العمليات التي نصل بها إلى الإيمان بمعتقداتنا الأساسية هي عمليات منطقية.

٥- أنّه لا يمكن أبداً أن يكون تصديقنا بأخبار المعجزات أمراً منطقياً.

الفصل الرابع عشر

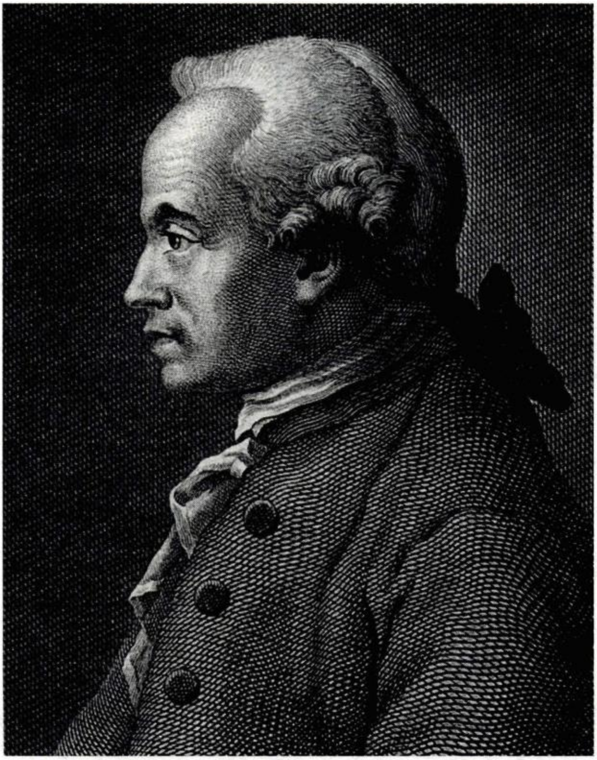
الثقة المتعالِيَة★

إن رفض التعريف الأرسطي (لأنه تعريف يستند إلى العلل باعتبارها غايات) واختيار تحديد المعرفة «بأنها كل ما يبقى من تطبيق الشك المنهجي» يؤدي في الظاهر حتماً إلى مذهب الشك. وسوف نعرض في هذا الفصل لمحاولة كانط إعادة الأفكار الفطرية التي تمدنا بالمعلومات واتخاذ ذلك سبيلاً للرد على مذهب هيوم في الشك.

إن متابعة المعرفة الديكارتية إلى نهايتها المريرة لا يترك لنا منها إلا النزر اليسير. فقد أتى هيوم في حججه المختلفة التي احتج بها في خطوته الأولى إلى هدم كل ادعاء معقول يؤدي بنا إلى ما وراء نطاق خبراتنا وتجاربنا. ومع ذلك، فقبل انقضاء القرن الثامن عشر، برز حلاّن لهذه الأزمة، في محاولة لدعم أسس المعرفة، وقد حظي الحل الأول منهما (المنسوب إلى عمانوئيل كانط) بأثر عميق في القرن التاسع عشر، في حين كان الحل الآخر (الذي ينسب إلى توماس ريد) أعمق أثراً في القرن العشرين.

وقد زعم كانط بأنه أحدث في الفلسفة ما يماثل ثورة كوبرنيكوس في علم الفلك. وكان كانط في ادعائه الواثق هذا محقاً من ناحيتين، فقد قلب كوبرنيكوس العلائق بين الأرض والشمس فجعل الشمس في المركز بدلاً من الأرض، مما يعني أن كثيراً مما نشاهده من حركة الشمس الظاهرية في شروقها ومغيبها ناجم في الواقع عن حركة الأرض، فقد كان لا بدّ من أن نأخذ في الحسبان وجهة نظرنا المحدودة المضللة. كذلك ذهب كانط إلى أن مردَّ العديد من العناصر الأساسية في خبرتنا وتجاربنا يعود إلينا كجوانب من وجهة النظر المعرفية عندنا لا إلى العالم الخارجي من حولنا.

★ لا يوجد في العربية كلمة تقابل Transcendenta1 بالمفهوم الكانطي الذي يعني التعالي في ارتقاء الوعي في الميدان المعرفي متخطياً كل تجربة و كل مفهوم قَبْلي (المترجم).



عمانوئيل كانط

(يقول كانط في موضوع الأشياء في ذاتها):

إن جوهر الفهم (أعني حقيقة الأشياء في ذاتها) هو أمر لا يمكن قبوله إلا بالتأكيد على هذه القاعدة التي لا تقبل الاستثناءات وهي أننا لا نعرف جواهر الفهم المحض هذه معرفة محددة ولا نستطيع كذلك أن نعرف أي شيء عنها (المقدمة، ١٧٨٣).

ثانياً، إن كانط يقلب العلاقات بين الخبرة المباشرة والاعتقاد القائم على منطق الحس المشترك. فقد تكون الخبرة المباشرة عند كل من ديكارت ولوك خبرة لا يطاولها الخطأ مستقرة كهذه الأرض التي نقف عليها كما قد يكون الإيمان بمنطق الحس السليم المشترك ركناً ركيناً يمكن التعويل عليه كهذه الشمس التي نود أن نبلغها. ولكن هيوم قد بيَّن، كما ظن كانط، أنه يستحيل في هذه الحالة أن نبلغ الشمس، إذ نحن لا نستطيع أن نستنتج منطقياً ما نعتقده بالعرف الشائع، من تجاربنا المباشرة. بل يذهب كانط إلى اعتبار أن عقائدنا الأساسية في عرفها الشائع، هي التي تأتي أولاً، وهي سابقة على أي تجربة أو خبرة قد تتاح لنا، ونحن إنما نضيف هذه العقائد إلى ما نحسه من حولنا لكي نستطيع أن نفهم هذه التجارب: فنحن لا نستمد عقائدنا في العرف الشائع من خبرتنا وتجاربنا، ولكننا نستمد الخبرة والتجارب من هذه المعتقدات.

مذهب كانط في الأفكار الفطرية

عندئذٍ ليس من المعقول أو المقبول مطلقاً أن نقول إن الأطفال يولدون مؤمنين بأن السماء زرقاء مثلاً، أو إن الاعتقاد بزرقة السماء أمر ضروري لا بد منه لكي نفهم تجاربنا، فلا يمكن تطبيق دفاع كانط لذلك على عقائد شائعة معيّنة أو حتى على العقائد العامة أو شبه العامة نفسها. وما كانت غاية كانط إلا الدفاع عن أهم العناصر في المعتقد الشائع وهو الإيمان بالعلاقات العلّية والحرية البشرية والهندسة الإقليدية والفيزياء النيوتونية والإيمان بموضوع الخبرة والتجارب، ثم الإيمان بالله.

أما الإيمان بالعالم الخارجي فيدافع كانط عنه دفاعاً راقياً، فهو يظن أنه لا بد من وجود شيء ما هناك في هذا العالم الخارجي ولكننا لا نستطيع أن نصفه البتة، أو إذا أردنا الدقة فنحن لا نستطيع أن نصفه كما هو في ذاته (وهو ما يسمّيه كانط حقيقة الشيء كما يبدو للعقل المحض)، وإن كنا نستطيع، بالطبع، أن نصفه ونُطنب في وصفه كما يبدو لنا (وهو ما يسمّيه كانط ظواهر الشيء).

وهكذا فإن كانط يدافع عن أهم العناصر الأساسية في منطق العرف الشائع باعتبارها

شروطاً جوهرية سابقة لا بد منها لكي نفهم خبرتنا وتجاربنا. ولكن ماذا يعني هذا بالضبط؟ ولست أدري هل تذكرون تفريق ديكارت بين الأفكار: المصطنعة والعارضة والفطرية؟ أما هيوم الذي كان تجريبي المذهب ملتزماً بمذهبه فقد تبع لوك فرفض الصنف الأخير الثالث من هذه الأصناف، وهذا ما يؤدي كما ذكرت في خاتمة الفصل السابق إلى نتيجة مربكة محيّرة وهي أننا لا نملك في الحقيقة الأفكار التي نظن أننا نملكها. إن فكرة الذات الدائمة مثلاً ليست مستمَدَّة من التجربة والخبرة (فهي ليست مصطنعة) وهي فكرة لا يمكن بناؤها (أي يمكن أن تكون عارضة) إلا إذا اختلقنا مبدأ غامضاً غير مفهوم .إذاً، إذا كانت الأفكار، كما يدّعي المذهب التجريبي، غير فطرية، فيتبع من ذلك (بشكل غريب) أننا لا نملك، في الحقيقة، أي فكرة عن النفس الدائمة. وقد رد كانط على ذلك بأن أعاد اعتبار الصنف الثالث، فلا تظهر أهم العناصر الأساسية في الحس المشترك فينا نتيجة ما نقوم به من جهد في تركيبها (معقول أو خيالي) كما لا تظهر نتيجة خبراتنا وتجاربنا، ولكنها أفكار أولية (سابقة لكل خبرة وتجربة)، وهي بالرغم من ذلك أفكار تفيدنا بمعلومات صحيحة عن عالم «المظاهر»، فهي أفكار تركيبية، وباختصار فالأفكار الفطرية الجوهرية موجودة لدينا.

وقد يكون في وصف هذه الأفكار بأنها جوهرية ما قد يضللنا، مع ذلك، لأن هذه العناصر الفطرية هي أشبه بالأصناف أو المبادئ التنظيمية منها بالمعتقدات أو الأحكام المألوفة، فهي أفكار تمدنا بإطار يمكن أن نرتّب تجاربنا وخبراتنا اليومية عليه، وبغير هذا الإطار لا تكون هذه التجارب والخبرات مفهومة، بل تكون خليطاً وركاماً من الألوان والأصوات والروائح والطعوم والأحاسيس. ولا خير في ذلك ولا جدوى منه، فقد كان لا بد لذلك من وجود الأصناف والمبادئ التنظيمية وأُطر للمفاهيم. وإن ما قد نمثله مثلاً على أنه اعتقاد بأن لكل حادث عِلّة هو في الحقيقة منهج للتوصل إلى حل نجمع به خبراتنا وتجاربنا الكثيرة المتشابكة فنرتّبها ونجعل منها عِللاً وآثاراً ناجمة عنها. كذلك فإن ما قد نمثله على أنه إيمان بخالق رحيم قدير ليس في حقيقته إلا مبدأ تنظيمياً عقلياً يجعلنا ننظر إلى العالم وكأنما نشأ من عِلّة كافية

جامعة. والخلاصة، إن بعض الأطر أو المبادئ التنظيمية ضرورية نستطيع أن نفهم بها تجاربنا وخبراتنا. وهذه الأطر والمبادئ الضرورية هي بذلك أطر ومبادئ ضرورية لما يقع وراء نطاق الخبرة، كما يقول كانط.

الذات المتسامية

يردّ كانط على هيوم مثلاً فيقول بأن مفهوم الذات مفهوم ذو ضرورة متصاعدة. ولنبدأ بالاستشهاد بما يقول كانط:

«إن «كوني أفكر» ينبغي أن يرافق تمثيلاتي جميعاً وإلا أمكن لما لا يمكن التفكير فيه أن يتمثل بي، وهذا يعني تماماً أن يكون التمثيل مستحيلاً أو يكون، على الأقل، لا شيء عندي». (نقد العقل المحض، ١٧٨١).

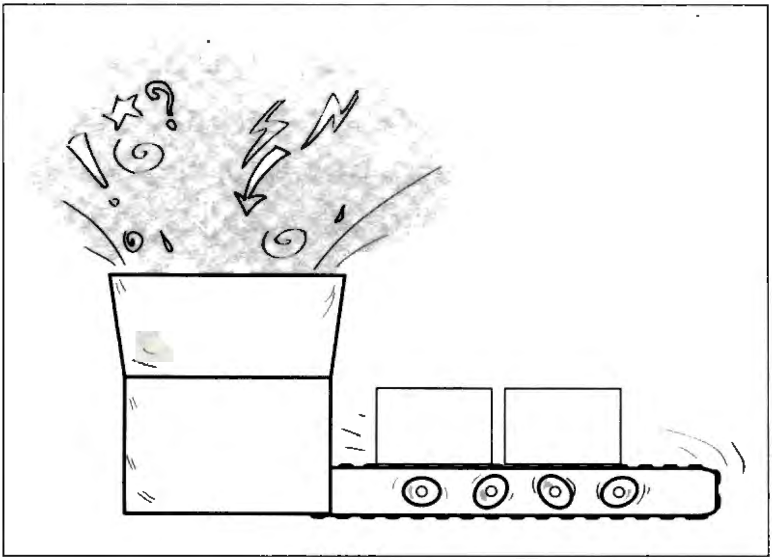
فما هو هذا الشيء الذي لا يمكن التفكير به؟ هل هو تمثيل لا يرافقه «أني أفكر»؟ لا ريب أنه من الممكن نفسياً أن يستغرقنا محتوى التمثيل بشكل نفقد معه كل إحساس بمن نكون وماذا نفعل، فنضيع كما نقول في إعجابنا باللون مثلاً. وقد يكون كانط لذلك قد أراد حين ذكر الشيء الذي لا يمكن التفكير فيه تمثيلاً يرافقه «أنني لا أفكر». وهذا التمثيل الجديد المركب قد يبدو على الأقل مستحيلاً. ولكن، هل تقتضي استحالة إضافة «أنني لا أفكر» أنه ينبغي أن تكون إضافة «أنني أفكر» ممكنة دائماً؟ والجواب عن ذلك كما كانت حجة هيوم هو: لا، إن كانا كلاهما لغواً وحشواً من الكلام (لأن الضمير «أنا» شيء خارج فرضاً عن نطاق التجربة والخبرة). وبعبارة أخرى فإن تمثيل كانط المستحيل يفترض بناء على هذا التفسير أن عنصر «أنا» موجود، لا لمحاجّة هيوم في ما يذهب إليه ولكن لاعتبار أن ما ينكره هيوم أمر مفروض ومفروغ منه.

وإذن فلنعد إلى تخميننا الأول ولنفترض أن كانط يعني تمثيلاً لا يرافقه «أنني أفكر». فلماذا لا يكون التفكير في هذا ممكناً؟ وما الذي يجعله مستحيلاً؟ ربما كانت حجة كانط في ذلك أن السبيل الوحيد لتركيب التمثيلات المختلفة في أشياء خارجية دائمة (تجعل من الممكن فهمها) هي باعتبارها تابعة للنفس أو الذات نفسها، أي للضمير «أنا» نفسه.

(الإيمان والخبرة)

إن المعتقدات الناجمة عن الخبرة والتجربة أمر مألوف عندنا، فأنت تعرف مثلاً وزن هذا الكتاب لأنك رفعته، وهذا الضرب من المعرفة يعرف بهذا الاصطلاح الذي تقل فائدته وهو اصطلاح (المعرفة البَعْدية) وذلك لأنها معرفة تكون لاحقة بالخبرة أو تابعة لها. أما المعرفة التي لا تعتمد على الخبرة «إن كان لمثل هذه المعرفة وجود» فتدعى بالمعرفة الأولية (أو القَبْلية)، وتُحسب العلوم الرياضية والمنطقية من هذه المعرفة غالباً.

ويمكن تطبيق هذا التفريق بين «الأوّلي» و«البَعْدي» على التصورات كذلك، وهي العناصر التي تبنى منها المعرفة. ويذهب أصحاب المذهب التجريبي إلى أن تصوراتنا كلها بَعْدية، أما كانط فيدّعي أن التصورات الأساسية هي تصورات أوّلية. ولكن كانط يقول أيضاً إن هذه التصورات الأولية تركيبية أو معلوماتية (وهما اصطلاحان حوشيان كذلك) ولا بد لذلك من أن تكون هذه التصورات شبيهة بالمعرفة إلى حد ما، لأنها تشمل فيها معلومات. وبذلك فإن كانط يتطلب منا وضوحاً أكبر في التفريق بين التصورات والمعتقدات، وهو مما نعدّه في الغالب أمراً بديهياً لا يحتاج إلى بيان.



وكل تمثيل يخلو من هذا العنصر المشترك (بأنني أفكر) لا يكون إلا تمثيلاً معزولاً عن سائر التمثيلات الأخرى كما قد يدّعي كانط فلا يكون بذلك مفهوماً مقبولاً.

وكان هيوم، مع ذلك، قد عرض عرضاً مفصلاً كيف يقوم الخيال بتوحيد الانطباعات في أشياء دون الاعتماد في ذلك (على الأقل في الظاهر) على قيام الذات صاحبة الخبرة والتجربة نفسها باستقبالها، وكان عرضه هذا مماثلاً لما عرضه أ. ج. آيير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) قبل ثلاثين عاماً. ومن العسير بعد ذلك أن نرى ما هي الوظيفة التوحيدية التي يمكن للضمير الكانطي «أنا» أن يقوم بها إذا لم يكن هذا الضمير إلا صورة مجردة للوعي وحقيقة لا يمكن معرفتها أو أن يقال عنها أي شيء.

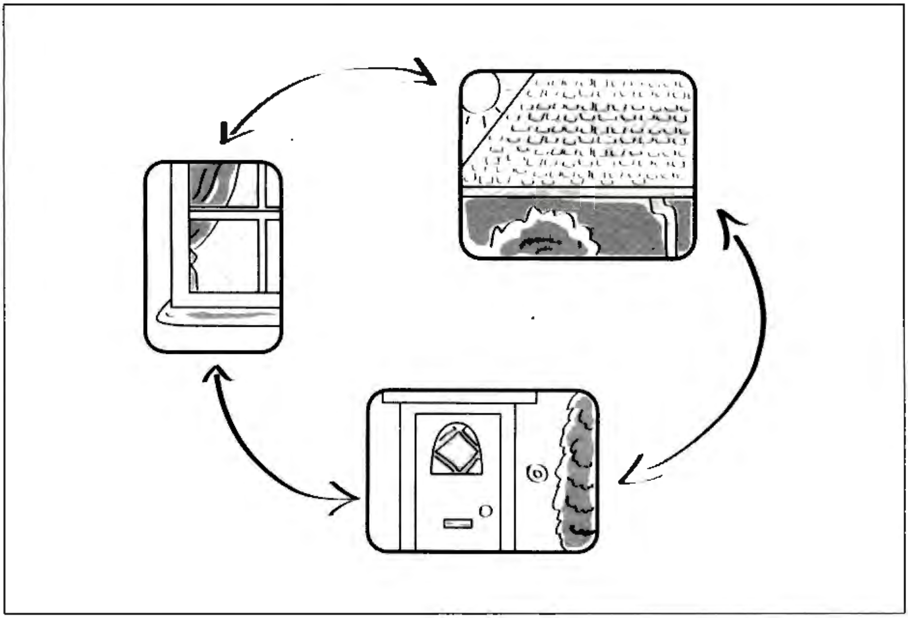
ولكن لندع التفصيلات جانباً، فإن من اللغات ما يستلزم ضمير متكلم منفصلاً ظاهراً، كما قد يقال في الإنكليزية: I think و I see و I'm going to do it، في حين قد يكون هذا الضمير مستتراً في غيرها من اللغات، فقد يقال في العربية أفكر وأرى وأذهب. والسؤال المطروح هو: ما هذا الضمير المنفصل الظاهر؟ وماذا يمكن أن يكون؟ ألا يمكن أن يكون كضمير الشأن أو القصة (هو) في قولنا: هو سِيّان رضيت أم لم ترض؟ بل إن عبارة «إنني أفكر» قد تكون مطلوبة حقاً في كل تمثيل أو تكون متاحة لمرافقة كل تمثيل، ولكن السؤال الذي يبقى مطروحاً بعد ذلك هو ما معنى ضمير المتكلم «أنا» في هذه العبارة.

العِلل المتسامية

وإليكم مثالاً آخر عن الحجة في ما يتعلق بالأمور الواقعة خارج نطاق الخبرة (أي هو مثال يستند إلى الحاجة إلى أُطر تنظّم التجارب والخبرات)، وهو مثال موجّه في هذه الحالة ضد بيان هيوم في العِلّية. فقد بيّن كانط أننا نميّز بين تعاقب الخبرات والتجارب التي يكون ترتيب حدوثها لعامل ذاتي (كما يحدث إن «أنا» نظرت من هذا الجانب أولاً، ثم نظرت من الجانب الآخر) وبين تعاقب التجارب والخبرات التي يكون ترتيبها موضوعياً. ولنفرض أننا لا نستطيع أن ندرك هذا التمييز، فلا يمكن لنا عندئذ في مذهب كانط أن ننسب ترتيب خبراتنا وتجاربنا إلى أي شيء خارج عن أنفسنا (فلا يكون لدينا

ويقول كانط حول طبيعة حقيقة الأشياء التي لا يمكن معرفتها:
أما الأشياء في ذاتها ودون اعتبار لتقبّل أحاسيسنا (لها) فتبقى مجهولة لنا (نقد العقل المحض، ١٧٨١).

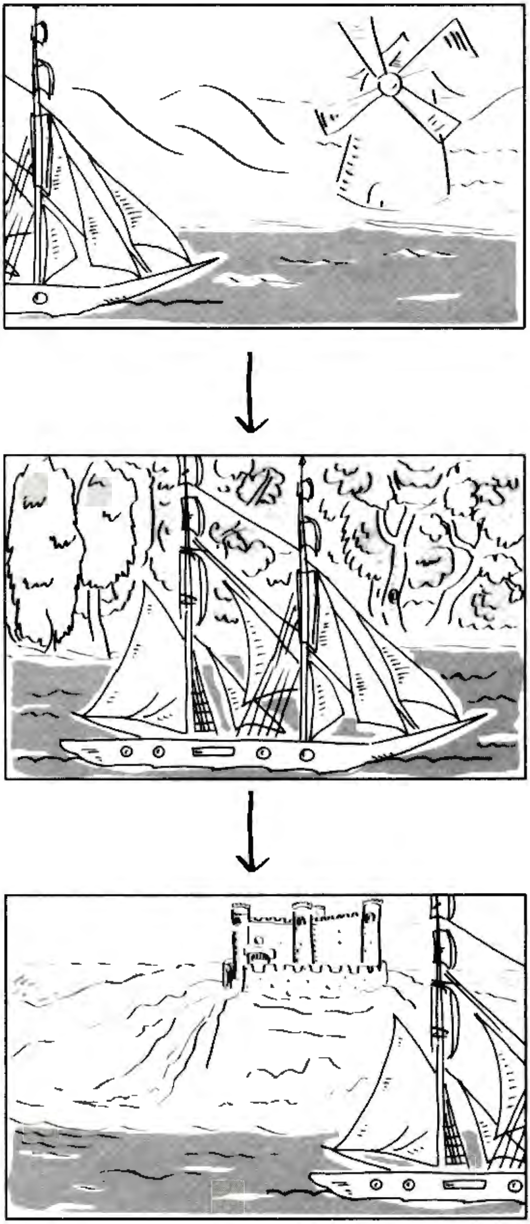
(الضرورة المتعالية للعلّية):
لا تكون الخبرة والتجربة نفسها (وبعبارة أخرى المعرفة التجريبية العملية للظواهر) ممكنة إلا إذا عرضت تسلسل هذه المظاهر وعرض تغيّرها من ثم على قانون العِلّية، وكذلك يتبع أن المظاهر باعتبارها مواد الخبرة والتجربة ليست ممكنة هي الأخرى إلا بالتوافق مع هذا القانون. (نقد العقل المحض، ١٧٨١).



عندئذ إلا تلاعب تمثيلي لا صلة له بأي شيء من الأشياء). ومن المحال في هذه الحالة أن نكتسب الخبرة بالمعنى المفهوم، أي الخبرة بهذا العالم. إذاً فما الذي نحتاج إليه حتى نتبيّن الفارق بين الترتيب الموضوعي والذاتي؟ أما حجة كانط فهي أننا نحتاج في ذلك إلى فكرة العِلّة والمعلول، فإننا إنما نجد بالخبرة والتجربة (في حالة الترتيب الموضوعي) أن ب تأتي أولاً ثم تتبعها ج ثم د لأن ب هي عِلّة ج وج هي عِلّة د. وفكرة العِلّة والمعلول بذلك شرط سابق لكي نفهم كل خبرة ممتدة وليست (كما يفترض هيوم وغيره من التجريبيين) شيئاً مشتقاً من الخبرة المجردة.

وماعرضناه ليس، بالطبع، إلا خلاصة موجزة لحجج كانط، فإننا إذا ما بدأنا نمعن النظر في بعض الحلقات في حججه نجد، فعلاً، أن الأمور تضطرب والماء يتعكر، ولكن دعنا نولي اهتمامنا الأول بالمسألة الرئيسة وهي: هل من المستحيل حقاً أن نركّب من التجارب والخبرات المنفصلة تمييزاً بين الترتيب الذاتي والموضوعي؟

لنفرض أننا نجد بالخبرة والتجربة أن ب وج ود تتعاقب دائماً على هذا النحو، في حين أننا نجد أن س وص وع قد تتعاقب على أي نحو كيفما اتفق. وإذن فإن ج تتبع ب دائماً، في حين أن س قد يتبعها ص أو ع. فيحفّز الاقتران الدائم في تفسير هيوم خيالنا حتى نتوقع حدوث ج إذا حدثت ب، وتتولد من ذلك فكرة الصلة بين ب وج، ونعتبر أن ب وج مرتبطان ارتباطاً علّياً، في حين أن س وص منفصلان (أحدهما عن الآخر على الأقل) ولا يربط بينهما رابط. وفوق ذلك فإنني قد أنظر نحو اليمين أو الشمال (ولنرمز إلى ذلك بالرمزين ن١ ون٢) ويكون ذلك من تجاربي التي أختبرها، فإن وجدت في خلال ذلك اقتراناً دائماً بين س ون١ وبين ص ون٢، فإنني أعتقد من ذلك وجود علاقة عِلّية هنا أيضاً فأستطيع بهذه الطريقة أن أميز بين الترتيب: ن١ - س - ن٢ - ص وهو ترتيب يعتمد على ما أستطيع أن أفعله بإرادتي (ن١ ون٢) وبين الترتيب ب - ج - د الذي لا يعتمد على ذلك. أليس هذا هو التمييز الذي ظن كانط أن هيوم لا يستطيع توليده بين الترتيب الموضوعي والذاتي؟ أوَليس عرض هيوم أفضل أو على الأقل أقرب إلى التوحيد في إدخال العلاقات العِلّية في التعاقب الذاتي أيضاً؟



عند مشاهدة إبحار القارب في اتجاه جريان التيار فإن الأحداث تتبّع ترتيباً معيّناً، فالقارب يصل أولاً إلى طاحونة الهواء، ثم الغابة، ثم القلعة. وبالمقابل فعندما ننظر إلى أقسام الدار المختلفة لانجد ترتيباً ثابتاً لا يتغير في خبرتنا، فقد ننظر مثلاً إلى السطح أولاً، ثم إلى إحدى النوافذ العلوية، ثم إلى باب الدار الأمامي، أو قد ننظر إلى أقسام أخرى من الدار بترتيب آخر.

ومن ذلك يتبيّن أن سلسلة التجارب قد تكون ذات ترتيب موضوعي في حين لا يكون لغيرها إلا ترتيب ذاتي في الأكثر. ويدّعي كانط أن هذا التفريق لا يولد فكرة العلّية وإنما يفترضها افتراضاً مسبقاً، وهو لا يمكن أن يولد فكرة العلّية للحاجة المسبقة إلى هذه الفكرة حتى لفهم تعاقب الخبرات والإدراك بأنها متصلة بالدار أو القارب.

أخيراً فإننا ولو قبلنا بأن التفريق (بين الترتيب الموضوعي والذاتي) أمر لا يمكن تحقيقه إلا بنسبة علاقات علِّية في إحدى الحالتين دون الأخرى، فإن السؤال يبقى بعد ذلك مطروحاً: ماذا يعني أن نقول إن ب هي علّة ج؟ لقد سبق أن استعرضنا جواب هيوم التنبُّؤي الرائع في الفصل الثاني (بأن ذلك يعني اقتراناً دائماً بين الأشياء البائية (التي تماثل ب) مع الأشياء الجيمية (التي تماثل ج). أما كانط فيدع هذا السؤال كله ويهمله كما يفعل في حالة الذات لأنه سؤال لا جواب له عنده (وإن بقي مع ذلك يستعمل هذا التصور بشكل أساسي).

الخلاصة

مهما يكن رأينا مع ذلك في حجج خاصة مناسبة لما وراء نطاق الخبر أو في تلك الحجج في إجمالها، فإن كانط قد جاء دون شك بأفكار مهمة جديدة. هل عقائدنا الأساسية مبادئ تنظيمية حقاً؟ وهل هي فطرية؟ وهل لعالم الحقيقة وجود لا يمكن لنا أبداً أن نختبره؟ ومن الغريب أن هذا الغموض الشديد في فلسفة كانط قد زاد من إقبال الناس عليه، فإن في اقتحام حِراج عويص الكلام ما قد يشعر المرء حقاً بأن الحراج تنفرج له بين حين وآخر ليلمح منظراً رائعاً أو كشفاً عميقاً قبل أن يلتف الشجر الكثيف مرة أخرى من حوله ويحجب كل ما سواه.

وأما الفكرة الكانطية التي أجدها مهمة ذات شأن في بيان مذهب الشك فهي الفكرة التي تتعلق بأصول منطق العرف الشائع، فإن هذه الأصول إن لم تكن معتقدات ولم تكن إلا مبادئ تنظيمية، فينبغي عندئذ ألا يكون تسويغها متعلقاً بإحضار الدليل الكافي وإنما يتعلق ببيان نجاحها في التنظيم الجيد. وإن كان نجاحها هذا عبارة عن جعل التجارب والخبرات مفهومة مقبولة، فقد تكفي في تسويغ أصول منطق العرف الشائع هذه الحقيقة الثابتة التي لا شك فيها وهي أن خبراتنا وتجاربنا مفهومة نفهمها ونقبل بها. فإن صح هذا فقد نجحنا أخيراً في طرد شيطان الشك الديكارتي. ألا يكون ذلك حسناً بعد كل ما عانيناه وكابدناه؟

معتقدات وقواعد ومواقف

ما الفرق بين الاعتقاد والمبدأ التنظيمي؟ أما الجواب البديهي فهو أن الاعتقاد قد يكون صواباً أو خطأ، في حين أن المبدأ التنظيمي هو شيء يشبه القاعدة، فقولك لأحدهم أن يضع الأشياء الثقيلة في كيس المشتريات أولاً، أمر لا يعد صواباً أو خطأ، وإنما هو قاعدة تفيد في تفادي الكارثة.

وبذلك فإن كان قولنا بوجود عقول أخرى هو ضرب من الاعتقاد، فلا بد لي لذلك من دليل عليه. ولكنني لو استطعت أن أدبر بعض الدليل فلن يكون ذلك السبب الحقيقي الذي جعلني أعتقد بأن غيري من الناس لهم عقول، كما لا يسوّغ اعتقادي الجازم بذلك. وربما كان القول لذلك بوجود عقول أخرى تعبيراً غير سليم، ولعله من الخير أن نصوغ هذا القول على شكل قاعدة فنقول: فسّر أفعال الآخرين كما لو أن لهم عقولاً.

ولكن هذا لسوء الحظ قد يطرح السؤال: هل لهؤلاء الآخرين عقول حقيقةً؟ فإن كانت الغاية تجاوز هذا السؤال فلا بد عندئذ من إعادة صياغته صياغة أكثر جذرية، حتى تتجنب بطريقة من الطرق فكرة العقول والخبرات وأنها أشياء قد توجد أو لا توجد. وربما جاز مثلاً أن ننظر إلى قولنا بوجود عقول أخرى على أنه ليس قولاً يؤكد حقيقة أبداً ولكنه تعبير عن موقف معيّن أو مجموعة من العواطف.

هل توافق على... ؟

١- أنّنا نتلقّى جميع معلوماتنا عن العالم من خلال الخبرة والتجارب؟

٢- أنّ الإيمان بالله ما هو في الحقيقة إلا مبدأ عقلي تنظيمي؟

٣- أنّنا لا يمكن أن نفهم الخبرة والتجارب دون أن ننسبها إلى ذات دائمة؟

٤- أنّه من المستحيل بناء فكرة العلاقة العِلّية من خبراتنا وتجاربنا الحسّية الفجّة؟

الفصل الخامس عشر

الحسّ المشترك*

لا ريب في أن مذهب هيوم في الشك يناقض مناقضة تامة منطق العرف الشائع، وسوف نستعرض في هذا الفصل محاولة توماس ريد تحديد الخطأ الأساسي في فلسفة ديكارت وهيوم ولوك ومن ثم إعادة تأكيد منطق العرف الشائع.

لقد ظنّ ريد كما ظنّ كانط قبله أنه لا بد، لمن يتصدى لنقض هيوم، من العودة إلى خطأ عند ديكارت، ولم يكن يراد بهذا الخطأ اعتبار الأفكار أُسس العقائد، وإنما يراد به الخطأ الموغل في الأساس وهو اعتبار الأفكار مطلقاً. يميز كانط بين الأشياء كما تبدو لنا مما هي في ذاتيتها، أي أنه يميز الحقائق من الظواهر. ولكن فيلسوفاً كـ «ريد» كان يعتقد أن الحديث عن حقيقة الأشياء التي لا تمكن معرفتها هو ما زال مغالاة في الشك.

شنّ ريد هجوماً جارفاً على تصوير الأفكار بصورة الجزئيات المنفصلة المتميزة، فينبغي ألاّ يُنظر إلى الأفكار باعتبارها نظائر عقلية للأشياء، إذا إنّها نظائر عقلية للأفعال، فهي ليست موادّ ولكنها أفعال.

وكان ديكارت ولوك يظنان أنّ الفكرة شيء، وكأنما هي شأن داخلي يمكن للمشاهد فحصه. وكان لوك أشد وضوحاً في ذلك من ديكارت. ولكن مشكلات حجاب المظاهر كما رأينا تؤدي بنا لا محالة إلى الشك. كذلك فإن المشكلة في مذهب لوك في الإدراك هي أنها تهدد بالتراجع نحو أفكار أقرب إلى الوهمية. فإن كان فحص الشجرة ومشاهدتها يماثلان كما نفهمه شيئاً عقلياً، ألا يعني ذلك أننا ينبغي أن نفهم إدراك هذا الشيء العقلي الجديد فهماً مماثلاً يشتمل بدوره على شيء عقلي آخر مماثل للشيء الأول، مما يؤدي بنا إلى هذا التراجع؟ أمّا إن كان بوسعنا إدراك الأفكار دون وسيط عقلي، فلِم لا نستطيع

* تحمل عبارة common sense بالإنكليزية عدّة معان فيقصد بها تارةً الحس المشترك أو الحس العام وطوراً المنطق السليم أو العرف الشائع أو المفهوم المألوف، وُترمي جميعها إلى التعبير عما يراه المجتمع مقبولاً وفق قواعد النظام العام (المترجم).



توماس ريد (١٧١٠ – ١٧٩٦)

درس ريد في كلّية ماريشال في أبردين وأصبح قيِّم المكتبة هناك، وتابع في أثناء ذلك اهتمامه بالعلوم الرياضية (فقد كانت دراسة الرياضيات تراثاً متوارثاً في أسرته من ناحية أمه). وقبل أن يبلغ الثلاثين من عمره اختار أن يسلك طريق أسرة أبيه فأصبح قسّاً. وقد كان نشر رسالة هيوم في ذلك الوقت حدثاً شديد التأثير في حياة ريد.

وفي سنة ١٧٥٢ أصبح ريد أستاذ الفلسفة في كلّية الملك في أبردين، وفي سنة ١٧٦٤ خلف آدم سميث وأصبح أستاذ فلسفة الأخلاق في غلاسكو.

وكان ريد في حياته الشخصية متواضعاً مسالماً، سعيداً بحياته في عالم الأفكار.

أن نرى الشجرة بالطريقة نفسها؟ وكان ريد يذهب إلى أن رؤية الشجرة أمر يتطلب كثيراً من العمليات الفيزيائية، ولكنه لا يحتاج إلى وسيط عقلي.

مذهب ريد في الأفكار

و هكذا كان ريد يعتبر الأفكار تعديلات في الوعي لا أشياء. وقد كتب يقول:

«إذا كان المقصود بالأفكار الأفعال أو عمليات تؤديها عقولنا في إدراك الأشياء واستذكارها أو تخيّلها، فإني بعيد عن طرح السؤال عن وجود هذه الأفعال... أما الأفكار التي يحتاج وجودها إلى برهان فهي ليست عمليات يقوم بها أي عقل، ولكنها أشياء أو مواضيع مفترضة لهذه العمليات (مقالات في قدرات الإنسان العقلية، ١٧٨٥)».

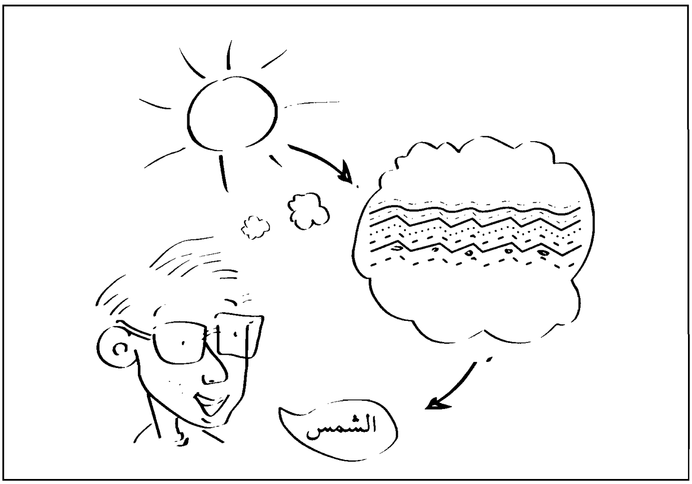
ومواضيع الوعي، في مذهب ريد، هي الأشياء التي نعيها نفسها، كبرج إيفل الحقيقي مثلاً، وليست صورة عقلية أو أي تمثيل عقلي آخر لها. فالعقل عند ريد قادر فعلاً على الإدراك، ولكن ما يدركه (في جميع الأحوال السوية) إنما هو الشيء الخارجي.

هل يجدي هذا نفعاً؟ فنظراً إلى أنني إذا رأيت برج إيفل فإنه يدخل إلى عقلي بطريقة ما، فكيف يفعل ذلك؟ إذ لا يبدو أنه يوجد مكان هناك لبرج إيفل الحقيقي، ولكنه لا بد من وجود مكان لصورة عقلية له (وبالمناسبة فهذه حجة متقنة من حجج أوغسطينس تؤيد هذا الاتجاه، فإنني إذا تكلمت على النسيان كما يقول أوغسطينس وكان لديّ الشيء الحقيقي نفسه في بالي، أكون قد نسيت موضوع حديثي، ولا بد لي لذلك من التعامل مع تمثيل للنسيان، وهو ما يعطي الكلمة معناها).

ولكن إن لم يكن الشيء الحقيقي «في عقلي» فيبدو أن ريد إما أن يحاول تفسير كيف يجعل العقل الإدراك ممكناً (أي ينبغي أن يقترح وصفاً مقتصراً على العمليات فقط لينافس نظرية بنود لوك التمثيلية) وإما أن يقاوم، بطريقة ما، المطالبة بتفسير قائم على العقل. وقد قام بتطوير هذا البديل الثاني لدفك فتغنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) في القرن العشرين، ولن أقول شيئاً عنه هنا. أما البديل الأول فيبدو أنه محفوف بالمخاطر، فإن لم يكن يوجد «شيء» تمثيلي، فهل يوجد «نشاط» تمثيلي؟ ولكي يكون هذا النشاط


تمثيل عقلي لبرج إيفل... أو...


... تيار من العمليات العقلية؟


الشمس

التمثيلي دون أشياء عقلية فإنه لا بد أن يكون، على ما يبدو، من قبيل المحاكاة الصامتة حتى من دون أشياء مساعدة بل حتى من دون جسم كذلك. ومن العسير فهم ذلك، ولكن الادّعاء بأن نشاط العقل تمثيلي يكفي في الظاهر لتوليد مشكلات حجاب الظواهر المألوفة. وكيف يمكننا أن نؤكد أن مساحة معيّنة من النشاط العقلي تمثّل برج إيفل على سبيل المثال؟

مذهب ريد في الاقتراح أو الإيحاء

لا يخلو موقف ريد، كذلك، من موارد أو وسائل أخرى، فهو يدّعي أن مساحة معيّنة من النشاط العقلي تحفّزنا على التفكير في الشيء الحقيقي تفكيراً لا يعتمد على مشابهته ولكن - كما تحفّزنا الكلمة - على التفكير في الشيء الذي تدلّ عليه. فكلمة الشمس المكتوبة أو الملفوظة لا تماثل أبداً الشيء الذي تدلّ عليه، ومع ذلك فهي توحي لنا أو تحملنا على التفكير في هذا الشيء. وكذلك فإن نشاط العقل حين ندرك شيئاً من الأشياء يجعلنا نفكر في هذا الشيء الخارجي ونعتقد بوجوده دون أن يشابهه.

وهنا يبرز كذلك الاحتمالان البديلان، فهل هذه حقاً محاولة لتفسير كيف يجعل العقل الإدراك ممكناً أم هي طريقة لرفض المطالبة بمثل هذا التفسير؟ وحين يقول ريد إن الإحساس يخلق تصور الشيء الخارجي ويؤدي إلى الاعتقاد بوجوده (بنوع طبيعي من السحر أو بفعلٍ عقلي بسيط لا يمكن تفسيره) فيبدو من ذلك أنه ربما يرفض المطالبة بتفسير عقلاني ويقول ما فحواه إن الأفعال أو الأشياء العقلية لا يمكن أن تفسّر الإدراك. ولكن فكرة «الاقتراح أو الإيحاء»، في وجهة النظر هذه، تدل على ميل فجّ إلى الاعتقاد، وهو ما يرحّب به هيوم. ونحن دون شك نطور بشكل طبيعي بعض التصورات والمعتقدات تحت تأثير التجربة والخبرة، وسؤال هيوم هو: هل تخضع عمليات التطوير هذه للعقل أم تخضع للخيال؟

من ناحية أخرى، إذا كان المفروض، في قياس ذلك على اللغة، تفسير قيام معتقداتنا

حول العالم الخارجي، فإنه لابد من ظهور مشكلات تماثل مشكلات حجاب الظواهر حتى مع عدم وجود ادّعاءات المشابهة. وبإمكاننا أن نقرن بين كلمة الشمس والشمس الحقيقية لأننا يمكن أن نتواصل تواصلاً مستقلاً مع الكلمة ومع الشيء كليهما. وإن كان المفروض فينا أن نحمل قياس ريد على محمل الجد فلا بد كذلك من وجود اقتران مدروس بين مساحات من النشاط العقلي من النوع الإدراكي والأشياء الخارجية. ولكن أي اقتران مدروس بين العقلي والخارجي يتطلب طريقة غير عقلية في الوصول إلى الخارجي، وإلا لم يكن ذلك إلا اقتراناً بين مساحات مختلفة من النشاط العقلي، وعندئذ تلوح المثالية من جديد. ومن سوء الحظ أننا إذا تمسكنا بالعقلي لتفسير إمكانية الإدراك، وإن أصررنا على التفسير العقلي، فلا يمكن وجود أي طريقة غير عقلية لتحقيق هذا الوصول.

سلطان منطق العُرف الشائع

لننتقل الآن إلى حجّة أخرى من حُجج مقاومة الشك وهي تأكيد ريد على سلطان منطق العُرف الشائع، فيعرض ريد ثلاث علامات للاعتقاد البديهي:

١- الاعتقاد عام، وقد كتب ريد يقول: إن إجماع الأمم والعصور من العامة والمتعلمين ينبغي أن يكون له على الأقل سلطان كبير إلا إذا استطعنا أن نثبت وجود تحيّز ما من العموم لذلك الإجماع ويمكن أن يكون سبباً له. وهنا يحاول ريد أن يلقي بعبء البرهان على صاحب الشك، فلا يُطلب من منطق العرف الشائع تسويغ نفسه، بل صاحب الشك هو الذي ينبغي أن يثبت وجود تحيّز ما. ولكن بيان التحيّزات وإثباتها كانا لسوء الحظ شغل هيوم الشاغل (وبخاصة ركود الخيال).

٢- يظهر الاعتقاد في العقل في وقت مبكر بقدر كافٍ ليضمن لنا أنه ليس من أثر التربية أو المحاكمة المنطقية الفاسدة.

٣- وهذا الاعتقاد لا غنى عنه في سيرة الحياة لدرجة لا يمكن معها للإنسان، من دونه، أن يعيش ويتصرف على أساس قواعد الحكمة. ومن الظاهر أن الاعتقاد بوجود العالم

الخارجي أو الاعتقاد بالعلاقات السببية الموثوقة يبدو ضرورياً لكي نتعامل مع البيئة من حولنا بنجاح.

ويدّعي ريد أن الاعتقاد، بصفاته الثلاث هذه، لا يحتاج إلى تسويغ، فهو - إذا جاز القول - بريء إلى أن تثبت إدانته. وفضلاً عن ذلك فإن التعليل يتضمن تأييد شيء لا نثق به كل الثقة، باللجوء إلى شيء يزيد من ثقتنا به، ولكنه لا وجود لشيء تزيد ثقتنا به على المعتقدات التي تهجّم عليها هيوم، ولذلك كان تبرير هذه المعتقدات الأساسية أمراً هو بطبيعة الأشياء مستحيل. وهكذا فإن صاحب الشك الذي يطلب برهاناً أو تعليلاً إنما يطلب المستحيل، (وهذا دون شك أمر غير معقول). وبذلك يمكن إهمال مذهب الشك باعتباره مذهباً غير منطقي.

ولكن هيوم لا يطلب برهاناً ولا تسويغاً (أو هكذا يبدو الأمر لي) وكان سؤاله، ببساطة، ما هو مصدر هذا الاعتقاد؟ وكيف نتوصل مثلاً إلى الاعتقاد بأن المستقبل سوف يماثل الماضي؟ وقد كان جوابه في حالة، بعد حالة أساسية، أن الاعتقاد لا ينجم عن المحاكمة العقلية ولكنه يتولد بآلية نفسية عمياء.

ومن ناحية أخرى يميل هيوم إلى الافتراض بأن الاعتقاد الذي لا ينجم عن العقل هو اعتقاد غير معقول. وقد نستطيع أن نرد على هذا الافتراض بأن الاعتقاد الذي يتصف بعلامات ريد البديهية الثلاث يمكن أن يكون اعتقاداً معقولاً حتى وإن لم توجد أسباب (كافية) للأخذ به. ولكن حيث أن هيوم بيَّن بوضوح أن اعتقادنا بهذه الأشياء أمر محتوم وجيِّد، فثمة خطر أن ينحط هذا ليصبح جدالاً في دلالات الألفاظ حول معنى «المعقول» مع الإقرار بنقاط هيوم الأساسية كلها. ويقول ريد مثلاً: ونحن نتفق مع مؤلف رسالة الطبيعة البشرية في أن اعتقادنا باستمرار قوانين الطبيعة اعتقاد ليس مصدره العقل، بل هو أمر يدرك بالفطرة وبغيره لن يكون بوسعنا أن نحصل على معلومات الطبيعة عن طريق الخبرة والتجربة.

(يقول ريد حول سلطة منطق العرف الشائع):

ما هي غاية الفلسفة في موقفها المضاد لمنطق العرف الشائع في هذه القضية أو غيرها؟ إن الإيمان بالعلم المادي أقدم وأقوى سلطاناً من أي مبدأ فلسفي، فهو يرفض حكم العقل ويسخر من مدافع المنطقي كلها (البحث في مسألة العقل البشري، ١٧٦٤).

(ويقول ريد في الحقيقة البديهية «البيِّنة بذاتها»):

إنّ الدليل أو البيِّنة هو الأساس النهائي الوحيد للاعتقاد، والدليل الذاتي هو أقوى أسس الإيمان، والذي يلجأ إلى العقل لكي يؤمن بما هو بيِّن بذاته وبديهي لا يعرف ماذا يعني. (مخطوط غير منشور).

(وكتب هيوم يقول):

قد يجوز حقاً أن نسأل ما هي العِلّة التي تدفعنا إلى أن نؤمن بوجود الجسم؟ ولكنه لا معنى للسؤال عن وجود الجسم أو عدمه، فهذا أمر يجب أن نسلّم به في جميع محاكماتنا العقلية. (الرسالة، ١٧٣٩).
ولكن هيوم يسأل هذين السؤالين في الحالات الأخرى (كما في دراسته لموضوع النفس مثلاً)، ولكن السؤال الأساسي عنده هو السؤال الأول منهما.

الخلاصة

يظهر الجزء الأخير من هذه الملاحظة تشابهاً بين ريد وكانط، (إذ يدافع هذا الجزء عن معتقداتنا المألوفة الشائعة الأساسية باعتبارها منبثقة من طبيعتنا الخاصة بنا مع ضرورتها لأي خبرة أو تجربة). وفي حين كان ردّ كانط على هيوم ردّاً فيه مغامرة وإبداع فإن ردّ ريد في إجماله كان رداً ناقداً وسلبياً بمعنى من المعاني وذلك بغضّ النظر عن دعواه بأن منطق العرف الشائع يمكن أن يوجد التصورات ويؤيد المعتقدات. وتقوم حجة ريد على عدم وجود كيانات عقلية منفصلة يمكن تمييزها تتدخّل بين العقل الذي يطلب المعرفة وموضوع المعرفة المنشودة. فلا وجود لشيء غير مباشر (بالمعنى الذي يقصده لوك) ذي صلة بمعرفتنا بالعالم، ولا وجود لعبء إثبات منطق العرف الشائع. ولا يرتبط الأساس المنطقي لعقيدة معيّنة دائماً بوجود أسباب تحمل على الاعتقاد بها. ولعل ريد يتّجه نحو وجهة النظر التي تذهب إلى عدم الحاجة إلى تفسير الإدراك تفسيراً عقلانياً أو عدم إمكانية ذلك. وربما قللت هذه الصفة السلبية من متعة قراءة ريد بالقياس إلى قراءة ما كتبه كانط (وإن كان أسلوب ريد أسهل بكثير)، ولكن قراءته مفيدة في جوهرها. وإن استطاعت سلبية ريد أن تنقذنا من شك هيوم فقد كانت مخاطرتنا في خلال ذلك أقل.

(المثالية المتسامية ومنطق العُرف الشائع)

لقد كان لكلٍ من كانط وريد أصحاب خلفوهما في مذهبهما الفلسفي، فأما كانط فقد أخذ بآرائه جماعة من الرومنطيقيين من أمثال فيخته وشلنغ وهيغل، وهؤلاء ظنوا أن كانط يقول بأننا لا يمكن أن نفهم الفن والأخلاق والعالم إلا إذا نظرنا في أعماق نفوسنا.

وأما أتباع ريد (بتي وأزولد وستوارت) فقد كانوا أقرب إلى التزامهم بمذهب ريد، وكانوا أكثر ميلاً إلى تمثيل رد فعل محافظ نوعاً ما ضد ما اعتبروه خطر الإفراط في التفكر والتأمل الهيومي. وقد رفض كانط نفسه فلسفة منطق العرف الشائع هذه واعتبرها مجرد مراعاة لرأي الأكثرية (وحقاً فلم يكن مذهب كانط المتسامي في عرفان الذات عُرضة لهذا الهجوم).

وفي بريطانيا غلب المثاليون (الكانطيون والهيغليون) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولكن منطق العرف الشائع استعاد تأثيره بعد ذلك في خلال الثمانين سنة الأخيرة أو نحوها.

هل توافق على أنّ... ؟

١- التفكير يشمل العمليات العقلية دون الكيانات العقلية؟

٢- كل اعتقاد يتصف بعلامات ريد الثلاث هو اعتقاد بيّن بذاته؟

٣- الفلسفة لا يمكن أن تنتقد منطق العرف السائد؟

٤- إدراك العالم الخارجي يتم مباشرة (دون وساطة التمثيلات العقلية)

الفصل السادس عشر

الكُلّيات

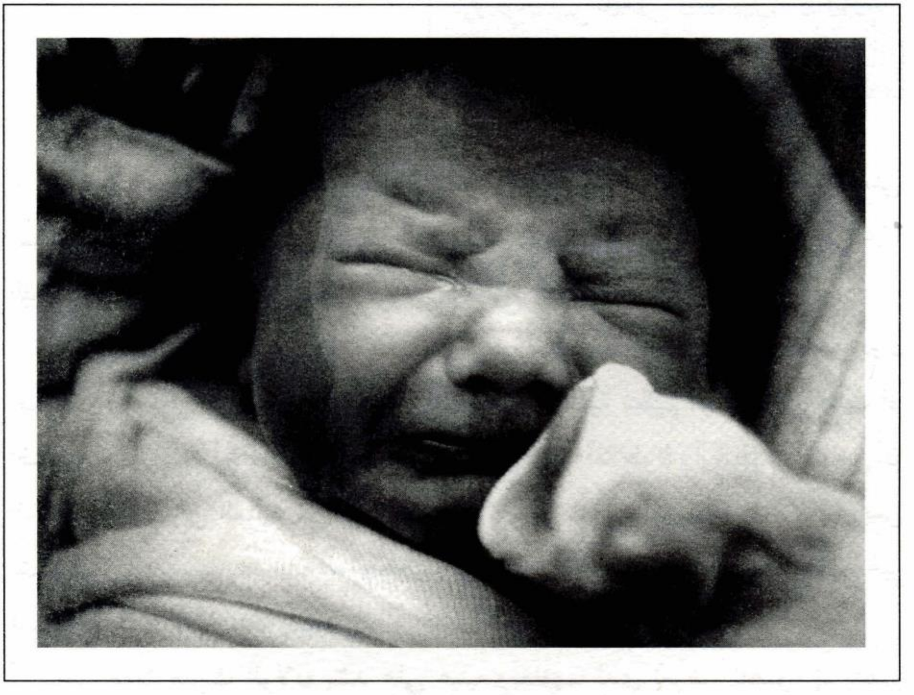
نلتفت الآن إلى ناحية أخرى تتأثر جوهرياً برفض الأسباب-كفايات. وبالنسبة إلى أرسطو، فإن التصنيفات التي نجدها مرسّخة في اللغة تعتمد على العلل الغائية. أما في الفصل الحالي، فسننظر أولاً في تعليل أفلاطون للتصنيف، ثم نطّلع على ردة فعل أرسطو ضده.

كنا (منذ الفصل الحادي عشر) بصدد النظر في ما يحدث لـ«المعرفة» إذا تغيّر المعنى المقصود بـ«العِلّة». ولا أدعي للحظة أننا حسمنا الأمر، لكني أريد أن أتحوّل في هذا الفصل إلى موضوع يتعلق بالمعرفة، وهو موضوع التصنيف.

ما هي العلاقة؟ ببساطة، لقد بدت المعرفة للعديد من الناس مستحيلة من دون تصنيف، ولم يكن كانط هو الأول الذي يشدد على أهمية تنظيم التجربة إلى فئات أو أصناف. وكان ذلك أحد الأشياء القليلة التي توافق عليها أفلاطون وأرسطو، وأفترض أن المسألة بالنسبة إلى العديد من الناس ليست أكثر من تعقُّل. لقد ادّعى توماس هوبس بشدة «أننا قادرون على مواكبة العلم بفضل مزايا الأسماء الشائعة، أما الوحوش فهي غير قادرة على ذلك لأنها تفتقر إليها».

تخيّل طفلاً حديث الولادة يشد على عينيه ويغلقهما لدى تعرّضه للضوء إذ يتلقّى الطفل استشعاراً حسّياً بشكل واضح. لكن ماذا يعلم؟ تنتابنا الرغبة في القول «لا شيء على الإطلاق»، فحتى القول بأنه يعرف أنه لا يحب الضوء يتطلب أن يعرف ما هو «الضوء». لكن في هذه المواجهة الأولى لا يعرف الطفل ما هو الضوء (حتى بالمعنى الرائج الذي نعرفه جميعاً). ببساطة: يغلق الطفل عينيه.

وهكذا بدا لأفلاطون وأرسطو، وللعديد من أمثالهم لاحقاً، أن أي اعتبار للمعرفة



يجب أن يتضمن تقييماً للتصنيف، أو صياغة التصورات أو الأنواع الطبيعية، أو الأسماء العامة، أو أي شيء تريد أن تسمّيه. إذاً ما هو الفرق بين أن تغلق عينيك ببساطة أو أن تدرك النور، أي بين ردة الفعل التلقائية والدراية؟

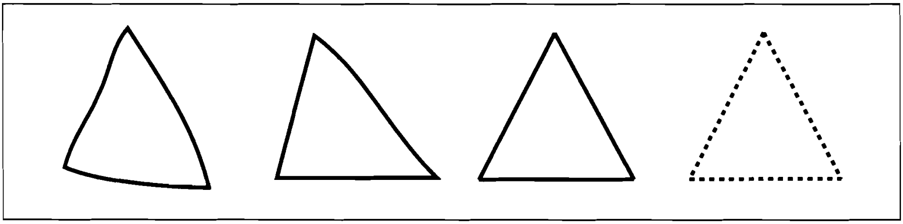
مشكلة الكُلِّيات

كان يُنظر إلى هذه المشكلة خلال ألفي عام على أنها مشكلة «كُلِّيات». إذ يظنّ الناس أنه حين نصنِّف فإن شيئاً معيّناً «يدرج تحت نوع» كلّي، ومن جرّاء ذلك يُضمُّ مع أشياء معيّنة كثيرة تُشكِّل معاً صنفاً. والسؤال هو: ما هي بالضبط العلاقة بين المفرد والكلّي الذي يقع تحته؟

ما هي العلاقة، مثلاً، بين شكل يرسم في الرمل و«المثلث» الكلّي الذي يثبت حقيقة أن الشكل المرسوم هو مثلّث؟

منذ نحو ألف وست مئة سنة، قام سوري يُدعى بورفيري (٢٣٢-٣٠٥) بطرح الخيارات كما رآها. يمكن أن توجد الكلّيات إما بشكل مستقل، أو في العقل. فإذا وُجدت بشكل مستقل، حينئذٍ يمكن أن تكون إما مادية أو غير مادية. وكذلك، يمكن أن توجد في أشياء معيَّنة أو أن تكون مفصولة عنها.

عندئذ، تكون المحاجّة مقبولة، باتّباع نهج أفلاطون، من أننا لم نر قط دائرة أو مثلثاً كاملاً. فأي شكل هندسي رأيناه، فيه بعض الخلل في الرسم. وبالرغم من ذلك يمكننا القول إن رسماً ما أقرب من آخر إلى كونه دائرة كاملة أو مثلّثاً كاملاً. كما يمكننا أن نقول، مثلاً، أن قيمة مجموع الزوايا الداخلية لمثلث إقليدي هي بالضبط ١٨٠ درجة، رغم أنه ما من مثلث رأيناه يبلغ مجموع زواياه ... ١٨٠,٠٠٠ حتى لو وصلنا بالعملية الحسابية إلى ألف رقم عشري بعد الفاصلة. يبدو الأمر، إذاً، كما لو أن لدينا أفكاراً عن دائرة كاملة أو مثلث كامل (وكذلك عن عدالة وجمال وأي شيء آخر)، مما لا نصل إليه من التجربة. لذلك، من أين تأتي هذه الأفكار؟ بالنسبة إلى أفلاطون، فإن الروح تستذكرها من



يشرح أفلاطون لماذا يجب أن تكون لدينا أفكار فطرية، قائلاً:
«لنفرض أنك ترى شيئاً وتقول لنفسك: «هذا الشيء ميّال إلى أن يكون مشابهاً لشيء ما، آخر، لكنه يقصّر عنه وهو تقليد ضعيف له فقط». ألا توافق أن أي شخص لديه هذه الفكرة لا بد أنّ لديه معرفة سابقة بالشيء الذي يقول إن الآخر يشبهه بشكل غير كاف؟» فيدو (٣٧٥ ق.م.).

معرفتها السابقة من عالم حيث توجد هذه الأفكار (العالم الذي لا يتغير في شيء). وهذا يثبت عَرَضاً أن الروح تتقمّص.

استنتج أفلاطون، باتّباعه هذا المنحى في التحليل، أن الكلّيات هي غير مادية وأنها موجودة بشكل مستقل عن الطاولات والكراسي والخيول والرجال الفعليين (حيث إن هذه الأشياء تنتمي إلى عالم المتغيرات). لكن أفلاطون نفسه اكتشف مشاكل في هذا الاعتبار، ورفضه في مرحلة لاحقة من حياته. هناك مشكلة، مثلاً، في القول إن شيئاً ما موجود لكنه لا يتغير، لأنه (كما ذكرنا في الفصل الرابع) من المشوِّق أن نفسّر الوجود وفق الدور العرضي، الذي ينطوي بالضرورة على التغيير.

وهكذا مرة ثانية، يبدو تعليل أفلاطون تراجعياً. لنفترض أني صادفت شيئاً ـ أو ـ غيره، وبفضل معرفة روحي بفكرة الحصان الأزلية، علمت أنه حصان. فهل حققت ذلك من خلال ملاحظتي للشبه ما بين هذا الشيء والفكرة؟ إذا كانت الإجابة نفياً، فكيف استطعت أن أحقق ذلك؟ أي كيف ربطت هذا الشيء بالفكرة الأزلية للحصان في مقابل الفكرة الأزلية للسيارة؟ أما إذا كانت الإجابة بالإيجاب، وكانت هناك أوجه شبه ما بين الشيء ـ أو ـ غيره وفكرة الحصان الأزلية (التي سنشير إليها بـ × حصان) عندئذ يمكن أن نصنع صنفاً جديداً لا يحتوي على الأحصنة الحقيقية الحية فقط بل على الأحصنة الحقيقية الحية زائد × حصان. لكن كما يذهب أفلاطون، فإن الأصناف تحتاج إلى أفكار أزلية مقابلة، ولذلك لا بد من وجود فكرة أزلية أخرى لهذا الصنف (سمّه ×× حصان). ومن ثم نستطيع تشكيل صنف جديد آخر يتضمن جميع الأحصنة الحقيقية الحية زائد ×حصان زائد ××حصان، مما يعني حتمية وجود فكرة أزلية أخرى (××× حصان)، وهكذا دواليك. هذا التراجع هو على الأرجح ارتباك أكثر منه مشكلة منطقية حقيقية لأفلاطون، لأنه من غير الواضح ما إذا كنا بحاجة إلى الحلقات المتقدمة من السلسلة من أجل الوصول إلى الحلقات السابقة.

ربما يستطيع أفلاطون نظرياً أن يواجه مأزقه بمجرد القول إنه توجد عدة أفكار أزلية

لامتناهية. لكن الهدف الحقيقي من التراجع هو المبالغة في حقيقة أن تعليل أفلاطون يعوِّل على فكرة التشابه غير المفسِّرة، ولذلك فهي لا تساهم في تحسين فهمنا للتصنيف على الإطلاق.

أرسطو عن التصنيف

أما أرسطو فقد تقدّم بتحليل آخر، تشترك بموجبه عناصر الصنف بتنظيم مادي معيّن، وليس بعلاقة غير مفسّرة بشيء خارجي عن الصنف. فالحصانان شيرجار ودوبين ينتميان إلى الصنف عينه، لأن المادة التي يتألفان منها منظمة بالطريقة نفسها. هذه الميزة التنظيمية هي التي تجعل شيئاً ما حصاناً. إلا أن «التنظيم» بالنسبة إلى أرسطو ليس مجرد مسألة شكل أو بنية: إن له علاقة بالوظيفة. فكّر متصوراً يد جثة. إنها مصنوعة من نوع المادة نفسه، ومنظمة تماماً، كيد لشخص حيّ. لكن أرسطو يصرّ أن يد شخص ميت ليست يداً. فهي فقدت وظيفة اليد ولا تفعل ما هو مقصود من اليد أن تفعله.

يمكن أن نسمّي هذا المفهوم الأرسطي بـ«التنظيم الوظيفي» (رغم أنه حقيقة تجسيد آخر لفكرة العلّة الغائية ـ فاليد الميتة لم تعد تحقق غايتها الطبيعية، وهي أن تمسك). رأي أرسطو إذاً، أنه إذا كان شيئان محددان لديهما «التنظيم الوظيفي» نفسه، فإنهما ينتميان إلى الصنف نفسه. بالعودة إلى سؤال بورفيري، يمكننا القول إن الكلّيات بالنسبة إلى أرسطو موجودة (إلى حد ما) في الأشياء. وهي بالتأكيد لا توجد باستقلالية عن الأشياء. أما إذا ما كان «التنظيم الوظيفي» مادياً أو غير مادي فهذا سؤال محيّر ربما يتطلب نظرة أوضح للمادية مما كان يمتلكها بورفيري.

كان يقال في القرون الوسطى إن أفلاطون يعتقد بأن الكلّيات موجودة قبل الشيء ante rem، بينما أرسطو يعتقد أنها موجودة في الأشياء in rebus . وقد قام توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) بمحاولة توفيق synthesis رائعة بين هذين المرجعين الملمّين بقوله إن الكلّيات توجد قبل الأشياء في عقل الله وفي الأشياء بذاتها وبعد الأشياء في عقل

الإنسان. وقد جاء هذا التوفيق لمصلحة أرسطو. لكنه يطرح السؤال حول دور علم النفس الإنساني في التصنيف. وقد أحرزت نظرية أن الكلّيات هي مفاهيم إنسانية تقدماً في العصور الوسطى.



هذه ليست يداً ـ أرسطو

هل توافق على ... ؟

١ ـ أنّه لم يسبق لأحد رؤية دائرة كاملة؟

٢ ـ أنّنا لا نحصل على فكرة الدائرة الكاملة من التجربة؟

٣ ـ أنّه لا بد من وجود شيء مشترك ما بين الأحصنة؟

٤ ـ أنّ الشيء الوحيد المشترك ما بين جميع الأحصنة هو أنها جميعها تطابق فكرتنا عن الحصان.

الفصل السابع عشر

التجريد

نطّلع في هذا الفصل، أولاً، على استبدال لوك لاعتبار أرسطو الغائي للتصنيف، ومن ثم نقف عند تفسيري بيركلي وهيوم الأكثر تعقيداً. مما يوحي بأن كل نظريات «المفاهيم العقلية» الثلاث هذه قد أخفقت.

شهدت حقبة العصور الوسطى جدالاً شديداً حول الكلّيات، وشكوكاً جِدّية حول ما إذا كان لها، في الواقع، أي أساس في الحقيقة على الإطلاق. لكننا الآن ننتقل إلى القرن السابع عشر، حين بدأت العدائية المتنامية في التفسيرات العلمية لهذا الموضوع تلقي بثقلها ضد نظرية أرسطو في الكلّيات (حيث إنها قوّضت تعليله للمعرفة الواقعية أو المنهجية). إذا كان لا بد من تفسير كل ما يحدث بالنسبة إلى السببية التي تفهم كدافع مادي، فإن الخصائص السببية (المجرّدة عن الغاية) يجب أن تكون كافية لتصنيف العالم.

قال لوك إن «المدلول المباشر والفوري» للكلمة هو فكرة في عقل من يستخدمها. وقد أقرّ أننا نفكر بالكلمات كدلالات على أشياء في العالم (فكلمة «بوسيفالوس» مثلاً، تدل على حصان محدّد)، كما أدرك أيضاً أننا نختار كلماتنا لتلائم أفكاراً في عقول كل الأعضاء الآخرين في المجموعة التي نخاطبها لغوياً . لكنه أصرّ أولاً وقبل كل شيء على أن معنى أية كلمة يخطر لي أن أستخدمها هي فكرة في عقلي.

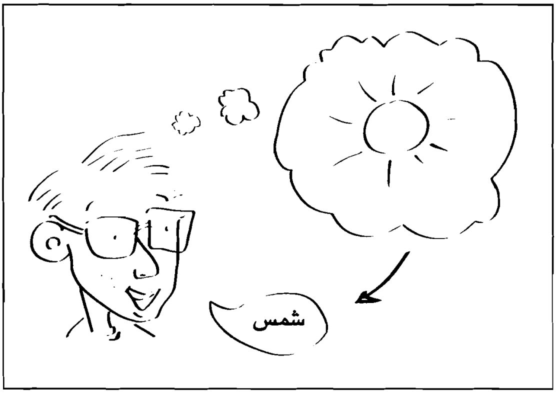
لوك عن الأفكار المجرّدة

من الواضح الآن أن كلمة «بوسيفالوس» لا تعني ما تعنيه كلمة «حصان» نفسها. لذلك فإن الفكرة في عقلي التي تعطي معنى لـ«بوسيفالوس» لا بد أنها مختلفة عن الفكرة التي تعطي معنى لـ«الحصان». وبذلك، زعم لوك، متّبعاً نظرية بيتر أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢)، أن الفرق بين هاتين الفكرتين هو أن فكرتي عن كلمة «حصان» هي أكثر «تجريداً» من

لوك محدّداً المعاني بالأفكار:

لا تمثّل «المعاني» في مدلولاتها الرئيسية أو الفورية أي شيء سوى الأفكار في عقل من يستخدمها...»

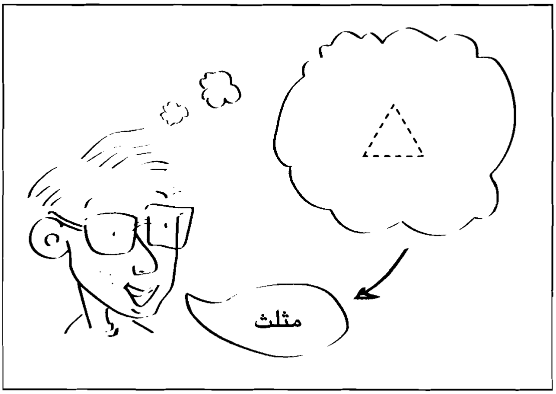
مقالة (١٦٨٩)



... والمعاني العامة مع الأفكار العامة المجرّدة:

«تصبح الكلمات عامة بجعلها علامات الأفكار العامة: وتصبح الأفكار عامة عندما تنزع عنها ظروف الزمان والمكان وأية / أفكار أخرى تقررها في هذا أو ذاك الوجود المحدد».

مقالة (١٦٨٩)

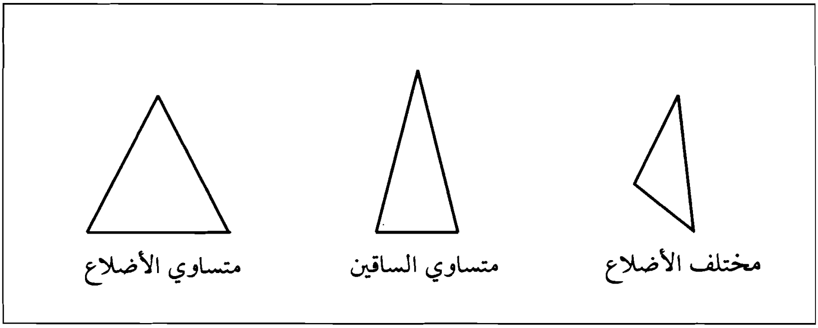


فكرتي عن كلمة «بوسيفالوس». في الواقع، إن فكرتي عن «الحصان»، بحسب نظرية لوك، تتشكل مما لديّ من أفكار معيّنة، غنيّة عن («بوسيفالوس» و«دوبين» و«شيرغار»* إلخ... من خلال إهمال ما هو فريد في كل من تلك الأحصنة. إن فكرتي عن «شيرغار» مثلاً، يمكن أن تشمل علامة بيضاء مميزة على جبهته. لكنني حين أستخدم كلمة «حصان»، فإني لا أنوي اختيار الأحصنة التي لديها علامات بيضاء على جبهتها فقط، ولذلك أتخلص من ذلك ومن أية ملامح مميزة أخرى، وأترك فكرة من النوع التصويري فقط، يسمّيها لوك الفكرة العامة المجردة. وبحسب لوك، أتمكن من استخدام كلمات عامة مثل «حصان» بفضل مقدرتي الطبيعية على خلق هذه الأفكار العامة المجرّدة.

من وجهة النظر هذه، يصبح التصنيف ممكناً من خلال نوع خاص من المفهوم غير المحدد، وهو بند عقلي يعطي المعنى للكلمات العامة. هذا النوع من النظريات بأشكال متنوعة، أو أشكال تتفاوت في الدقة والتعقيد أقل،ما زال يحظى بشعبية حتى اليوم. إن إحدى فضائل هذا النوع: هو أنه يفسّر كيف نولّد فكرة مثلث كامل مثلاً دون أن نرى واحداً على الإطلاق. فالشواذات في رسم المثلثات التي رأيناها فعلياً والتي هي فريدة لتلك الأمثلة المعيّنة، تُحذف حين نبني الفكرة العامة المجردة للمثلث.

إن الشيء المثير للاهتمام عن المثلثات هو أن هناك ثلاثة أنواع منها بالضبط. فبعضها متساوي الأضلاع، وبعضها متساوي الساقين، والبعض الآخر مختلف الأضلاع (أي طول ضلع ما، لا يساوي طول ضلع آخر). إذن، أي شيء هو مثلث يكون إما متساوي الأضلاع أو متساوي الساقين أو مختلف الأضلاع: وبالعكس، أي شيء ليس متساوي الأضلاع ولا متساوي الساقين ولا مختلف الأضلاع ليس مثلثاً. إذاً، ماذا بشأن الفكرة العامة المجردة للمثلث؟ إذ لا يمكن لها أن تكون فكرة المثلث المتساوي الأضلاع (لأنها لو كانت كذلك لكانت كلمة «مثلث» تنطبق فقط على المثلثات المتساوية الأضلاع). وعلى المنوال نفسه، لا يمكنها أن تكون فكرة المثلث المتساوي

* أسماء أحصنة مختلفة...؟

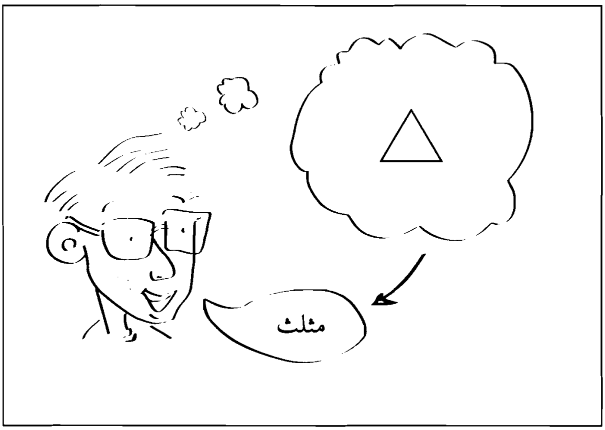


لوك بشكل متهوّر أو طائش حول فكرة المثلث المجرّدة:

«... ألا يتطلب تشكيل الفكرة العامة للمثلث (التي ليست أكثر الأفكار تجريداً وشمولية وصعوبة) بعض العناء والمهارة؛ إذ إنها ليست منحرفاً أو مستطيلاً، ولا متساوي الأضلاع أو متساوي الساقين أو متفاوت الأضلاع، بل هي كل هذه وليس أياً منها في الوقت نفسه».

مقالة (١٦٨٩)

بيركلي:
«... يمكن للشخص أن يعتبر رسماً ما كمثلّث فقط، دون التطرّق إلى الصفات الخاصة للزوايا، أو علاقات الأضلاع».
(مبادئ المعرفة الإنسانية، ١٧١٠)



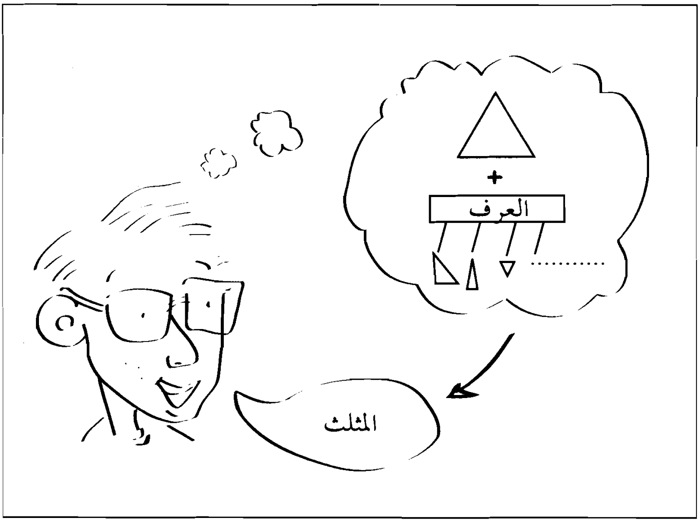
الساقين أو المختلف الأضلاع. لكنها إذا كانت فكرة شيء ليس متساوي الأضلاع ولا متساوي الساقين ولا مختلف الأضلاع، حينذاك كما رأينا منذ برهة، تكون فكرة شيء ليس مثلثاً على الإطلاق.

صدر هذا النقد الهدّام عن بيركلي، عدوّ لوك اللدود المعتاد. وتشير إحدى المحاولات التي جرت لإنقاذ شيء من أنقاض ما بناه لوك إلى أنه يمكننا أن نشكِّل أفكاراً غير محددة. فإذا سألت بعض الأشخاص أن يتخيلوا نمراً مثلاً، بأقصى ما يمكنهم من حيوية، ثم سألتهم عن عدد الخطوط الموجودة على النمر، فإنهم سيضحكون ويقولون أن لا فكرة لديهم. بالطبع توجد خطوط على النمر، وهم يعرفون ذلك، لكنهم لم يعيروا بالاً للخطوط. كانت الصورة التي شكّلوها غير محدّدة بالنسبة إلى عدد الخطوط. لكن ذلك المسعى أخطأ الهدف في الدفاع عن لوك. فبحسب لوك، يجب إزالة التساوي في الأضلاع حتماً لأنه تمييز لمجموعة فرعية من المثلثات، مثلما يستوجب إزالة العلامة البيضاء على الجبهة من الفكرة العامة المجرّدة للحصان. أما الإيحاء بأننا يمكن أن نكون غامضين بشكل حاسم حول النقطة، فهو طرح لتعليل جديد.

بيركلي عن التصنيف

في الواقع، هذا يعني طرح تعليل بيركلي الجديد. كان بيركلي فظاً إلى حد كبير حول الأفكار العامة المجردة التي طرحها لوك، مدّعياً أنه ليس لدينا أيّ منها، ولا نستطيع صنع أيٍّ منها، فضلاً عن أنها لن تفيدنا بشيء حتى لو استطعنا ذلك. بدلاً من ذلك، نحن نستخدم أفكاراً محددة، مثل فكرة شيرغار، لنعطي معنى لكلمة عامة مثل «حصان»، وإذا ما كانت هناك ميزات غير مناسبة في الفكرة، مثل تلك العلامة البيضاء، فإننا نهملها فقط. كما أشار بيركلي إلى أنه يمكننا استخدام الكلمات دون أن تتبادر إلى الذهن أية أفكار على الإطلاق (مما دفع بعض الناس إلى التفكير في أنهم خرجوا من الإطار: المعنى = الأفكار).

(الكلمة العامة) «تطرح فكرة فردية، بالإضافة إلى عادة معيّنة؛ وتنتج تلك العادة أيّ «فكرة» فردية أخرى لدينا لها مناسبة».
(البحث أو الرسالة، ١٧٣٩)



رسم لكيفية تصوّر شكل المثلث زائد «العادة» لتكوين فكرة «المثلث»

لكن المشكلة في نظرية بيركلي كتعليل للتصنيف بسيطة بما فيه الكفاية. كيف نعرف أنّ أياً من الميزات هي «غير مناسبة»؟ إنها الميزات التي لا تمتلكها كل عناصر الصنف. لذلك، يجب أن يكون بإمكاننا أن نقول ما هي عناصر الصنف، باستقلالية عن الفكرة الخاصة التي يدّعي بيركلي أننا نستخدمها لتقرير ذلك. فالطريقة التي نستخدم فيها فكرة معيّنة يمكن على أحسن تقدير أن تعبّر عن التصنيف: لا يمكنها أن تفسّر كيف نصل إليه. هذا أيضاً يدعم وجهة النظر أن بيركلي أدرك أن المعاني ليست أفكاراً. لكن، إذا كان بيركلي قد رأى ذلك فعلاً فلماذا قدّم «التعليل الجديد» الذي رسمناه للتوّ؟

كان هيوم شديد التأثر بنظرية بيركلي حول التصنيف، وقد طوّر اقتراح بيركلي بأن الأفكار قد لا تكون ضرورية على مستوى الوعي. (في الواقع كان هناك الكثير من الحديث عن اللاوعي قبل فرويد، وبالنسبة إلى هيوم على الأخص، فإن العمليات اللاواعية مثل الاقتران العقلي هي محورية لإمكانياتنا اللغوية، وبشكل عام الذهنية.)

وهكذا فيما يصرّ بيركلي على أنه لا يمكننا أن نزيل الميزات غير المناسبة من فكرة معيّنة لنشكل فكرة تجريدية، كما يعتقد لوك، كان الأحرى بدلاً من ذلك أن نهملها بانتقائية، إذ يعتبر هيوم أن الفكرة الخاصة التي تتبادر إلى الذهن حين نستخدم تعبيراً عاماً ليست بذات أهمية. فالشيء المهم هو تفعيل «العادة» التي تعمل كنوع من آلية استعادة لاواعية وتستمد أفكاراً معيّنة مناسبة من الذاكرة إلى الوعي عند الحاجة.

وفي تفسير كيفية القيام بالتصنيف، فإن هذا يطرح سؤالاً آخر بالصراحة نفسها التي اتّبعها تعليل بيركلي. فالقول إنه يمكننا استخدام وفهم تعبير عام مثل «المثلث» لأن لدينا آلية استرجاع عقلية تفتش في نطاق الأفكار التي اكتسبناها عن المثلثات، يفترض مسبقاً أن جميع أفكارنا عن المثلثات مصفوفة معاً بترتيب فئة واحدة. وهذا ما مضينا منذ البداية بشرحه.

هيوم عن التشابه

كان هيوم على ما أعتقد هو الذي وضع نهاية لمشكلة الكلّيات بشكل غير مباشر.

ويمكننا القول، على ما أظن، إنه لا يوجد الآن إقبال من الفلاسفة الذين يفتشون عن نظريات لدراسة إمكانية هذا التصنيف. ويمكن أن يكون السبب، مثلاً، أن علم النفس أو اللغات أو كليهما أخذا هذه المشكلة ضمن نطاقهما ويطبقان عليها أساليب تجريبية مفصلة. وقد يكون السبب أن التمييز الذي بدأنا به (إغلاق العينين من النور الباهر ومعرفة الضوء) أخذ ينهار، بحيث أن التصنيف الذي هو الوسيلة التي نصل فيها إلى هذا التمييز لم يعد محل اهتمام. لكني أعتقد أننا توصلنا إلى قبول التصنيف كشيء أساسي إلى درجة عدم استطاعتنا تفسيره.

لذلك، يبدو أن المبدأ المشترك للتصنيف هو التشابه، رغم أنه باتّباع أرسطو، كما أشار جون أوستن (١٩١١-١٩٦٠)، يمكن للتصنيف أن يتطور أيضاً في مبادئ أخرى بالتأكيد. ما هي رؤية التشابه؟ التشابه في نظام هيوم هو أساسي لكل عقلنة للتجربة وكل اقتران للأفكار والانطباعات. إنه ببساطة شيء نعرفه بالبديهة، وهو وجه أساسي من تجاوبنا مع التجربة. فالأمثولة هي أن التشابه يقع عميقاً إلى درجة عدم إمكانية تفسيره نسبة إلى أي شيء آخر.

إذا كان ذلك صحيحاً، فيبدو أننا وجدنا طريق العودة إلى فكرة أفلاطون للتشابه المسلَّم به (لكن من دون إكسائه المزدوج لها) على أنها أفضل ما يمكن أن نفعله في تفسير التصنيف على المستوى التصوري. بالطبع سيكون هناك بعض التطبيق المادي الذي يجعل رؤية التشابه ممكنة لنا، وبالطبع يمكننا أن نعطي أمثلة عن المتشابهات. وهناك أيضاً السؤال الملحّ حول مدى إمكانية تبرير الأصناف التي نجد أنفسنا نشكّلها. لكن حين نكون تحت ضغط أو إغراء لنعطي تعريفاً للتشابه، وإذا كان هيوم مصيباً، فيجب أن نكون أقوياء - ونقول لا.

الخلاصة

في المحصِّلة: إذا لم يكن بإمكاننا تفسير التصنيف بالإشارة إلى العِلل الغائية الأرسطية

(لأننا لم نعد نؤمن بالعِلل الغائية)، فإن الخيار الواعد هو أن نفسّرها بالإشارة إلى المفاهيم، إن كانت مفاهيم تخطيطية خاصة، أو مفاهيم محددة مستخدمة بطرق عامة، أو آلية عقلية تطوف فوق مفاهيم محددة. وهذا التصوّر، مثل خيارات عديدة قبلها، يموت بسرعة. وقد رأينا في هذا الفصل أن هذه النظريات التصورية تُخفق في تفسير ما بدأت بتفسيره. وهذا ليس سيئاً الآن بحد ذاته. فإن مقدرتنا على التصنيف تغوص منخرطة بعمق في كل تفكيرنا إلى درجة أنه ربما لا يوجد أي شيء أعمق يمكننا أن نعلّلها بالنسبة إليه. والسيّئ حول النظريات التصورية هو أنها تخفي هذه الحقيقة عنا بإعطائنا تفسيراً معقولاً، وأن هذا التفسير المعقول يخلق لنا مشاكل جديدة غير قابلة للحل. فعلى سبيل المثال، إذا قال لوك إننا نعلم من ذواتنا الداخلية أن لدينا الكثير من الأفكار العامة المجرّدة، وقال بيركلي إنه لا يوجد لدينا أيّ منها، حينئذ لدينا مشكلة: فكيف نقرر أيهما على حق؟

(التشابه العائلي)

أشار ويتجينشتاين أننا غالباً ما نصنّف الأشياء في مجموعة واحدة، ليس لأن لدى جميعها ميزة معيّنة مشتركة، بل لأن لديها عدة من مجموعة أكبر من الميزات المشتركة. قد يكون لـ «أغاثا» و«بيريل» و«كلو» وجه عائلة دانجرفيلد نفسه، ليس لأن لديهم جميعاً العيون نفسها أو الذقن نفسه، بل لأن «أغاثا» و«بيريل» لديهما العيون بينما «بيريل» و«كلو» لديهما الذقن. ينطوي هذا على أن «أغاثا» و«كلو» يمكن تصنيفهما معاً بالرغم من أنه ليس لديهما أي ميزة مشتركة. في مجاز ويتجينشتاين الرائع هذا، قوة الخيط لا تكمن في أن نسيجاً واحداً يمتد على طوله بالكامل، بل في تداخل عدة أنسجة.

هل توافق على أنّ... ؟

١ـ معنى الكلمة هو فكرة في عقل المتحدث / المستمع ؟

---

٢ ـ لدى البشر إمكانية طبيعية لتشكيل أفكار عامة مجرّدة؟

---

٣ ـ تعليل كلٍ من بيركلي وكلو للتصنيف لا يفسّرانه حقيقةً؟

---

٤ ـ من المستحيل تفسير ما هو التشابه؟

الفصل الثامن عشر

الأسماء

في الفصلين الأخيرين تم شرح أهمية الأسباب ـ كفايات للتصنيف في اللغة. نستمر في هذا الفصل في استكشاف أهميتها للغة ملتفتين إلى الأسماء الخاصة (أسماء العلم). هل من الممكن أن نفسر كيفية استخدامنا للأسماء الصحيحة إذا كنا قد قررنا رفض فكرة الغاية؟

اطّلعنا في الفصل السابق على طرح لوك أن معنى الكلمة هو فكرة في عقل من يستخدمها. وفي الواقع، ثمة رزمة من المشكلات الشائكة هنا (معروفة بمجملها بنظرية المعنى)، ولا يمكننا، حقاً، أن نمر مروراً عابراً دون أن نتوقف لنلحظ أمراً أو أمرين. لذلك سننظر، في هذا الفصل، في التسمية، وفي الفصل التالي سنلقي نظرة على التواصل.

يمكن وصف مشكلة التصنيف على أنها مشكلة الأسماء العامة (الشائعة) أيضاً. «بوسيفالوس» هو اسم خاص: بينما «حصان» هو اسم عام. وكانت مقاربة لوك تسلّم بقدرتنا على استخدام الأسماء الخصوصية، ثم السؤال عما يكون من فوارق لتفسير مقدرتنا على استخدام الأسماء العامة (كون الجواب هو، بالطبع، في إدخال فكرة عن أشياء مختلفة ومن نوع خاص). لكننا نستطيع أيضاً أن نفكر بشكل أعمق، قليلاً، حول ما يتخذه لوك على أنه مسلم به. كيف استخدم «بوسيفالوس» ـ الذي هو عبارة عن ضجة أو علامة على ورقة ـ لتسمية شيء معيّن؟ علامَ تنطوي مقدرتي على فعل ذلك؟

الأسماء والتمثيل العقلي

أحد الاعتبارات لا بد أن يكون على الشكل التالي: كلمة «بوسيفالوس» هي مجرّد مُدخَل سمعي أو بصري، لكنها تنتج في ذهني تمثيلاً عقلياً لنفسها (أو بشكل أدق، للعديد منها، حيث إني رأيت وسمعت الاسم في عدة مناسبات). هذه الصور التي يرسمها

كان ديكارت أيضاً يعتقد أن مقدراتنا اللغوية يمكن تفسيرها بالأفكار في الذهن.

وقد كتب:

«... حينما أعبرّ عن شيء بالكلمات وفهم ما أقوله، فإن هذه الحقيقة بالذات تجعل من المؤكد أنه يوجد داخلي فكرة عما تدل عليه الكلمات».

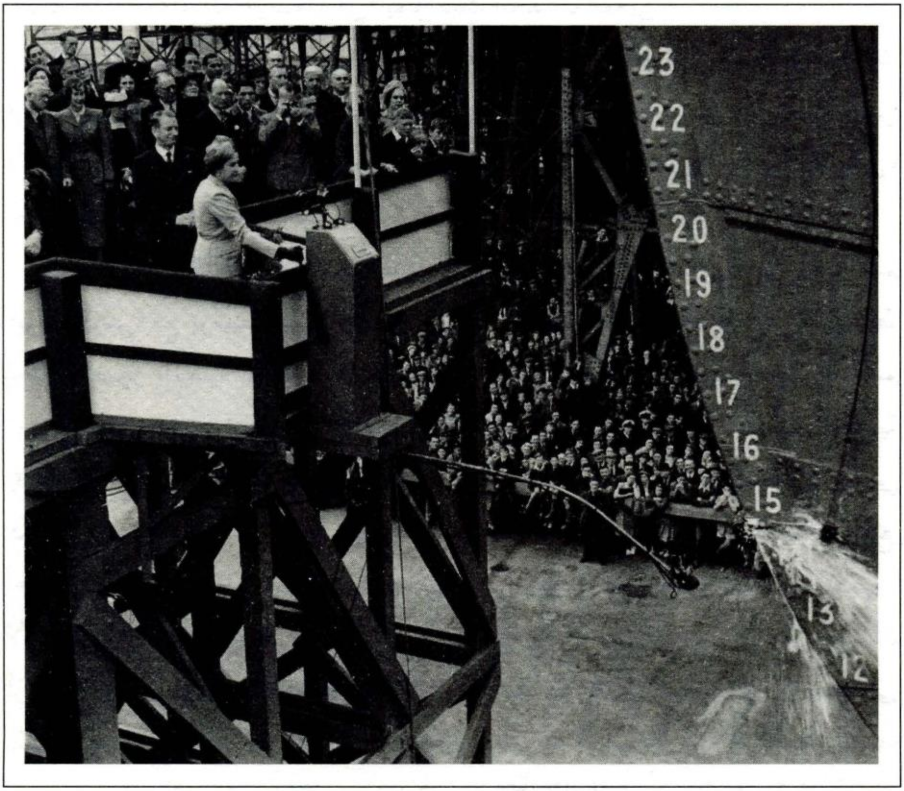
(المجموعة الثانية من الردود، ١٦٤١)



الاسم في الذهن تقترن بأخرى متنوعة، مثلاً، بما تمثَّل في ذهني عن لوحة مرسومة رأيتها مرة، وبالأشياء التي قرأتها عن الإسكندر، وبما أخبرني أساتذتي عن مقدونيا، وهكذا. وفي استعراض هذه التمثيلات مجتمعة فإنها تنتقي فقط حصاناً واحداً محدداً في التاريخ بأكمله. لذلك أعلم أن «بوسيفالوس» يمثّل ذلك الحصان المعيّن.

بالطبع، لم أر بوسيفالوس من قبل، ولا رآه، أي شخص آخر على قيد الحياة. لذلك فإن التمثيلات العقلية التي تنتقي بوسيفالوس هي من جميع ما ذكرت. وفي حالة دوبين (لنفترض أني رأيته من قبل) فإن التمثيلات العقلية التي تنتقي دوبين من بين كل شيء آخر ستشمل العديد مما اكتسبته مباشرة من الإدراك الحسي.

إني أظنّ أن هذا لا يوصلنا بالتحديد إلى أي هدف . إن قدرتي على ربط اسم «بوسيفالوس» مع بوسيفالوس، أو اسم «دوبين» مع دوبين، تُفَسَّر هنا بقدرتي على ربط إحدى الصور الذهنية أو مجموعة منها مع مجموعة أخرى. فأنا أربط مجموعة اسم «بوسيفالوس» (التي تتيح لي انتقاء ذلك الاسم من كل المدخلات البصرية السمعية الأخرى)، مع مجموعة بوسيفالوس (التي تتيح لي انتقاء ذلك الحصان الخاص). وليس هذا إلاّ مجرد عامل يدفع المقدرة إلى الاتصال بمكان غامض (عقلي) حيث لا يستطيع أحد أن يتفحصها. إنها لا تفسِّر أي شيء، بل على العكس فهي تخلق شيئاً آخر للتفسير، لأنه ليس عليّ فقط أن أربط تمثيلات «بوسيفالوس» بأمثال بوسيفالوس، بل عليّ أيضاً أن أربط بشكل غير محدد عدة تمثيلات إفرادية معاً لتشكيل هاتين المجموعتين. إضافة إلى ذلك، يجب أن أعرف أن الشيء المهم عن مجموعة «بوسيفالوس» هو أنها موجودة لتتيح لي انتقاء الاسم «بوسيفالوس» (بدلاً من، مثلاً، اللفظة «بو ـ سيف»). كيف أعرف هذا؟ فمثلاً، هل أن كل هذه التمثيلات الخاصة المعيَّنة لبوسيفالوس، والتي سمعتها بلُكنات وألفاظ مختلفة ورأيتها في عدة أيادٍ وقوالب من أحرف، هل يمكن لي أن أخلق منها كلها فكرة مجردة للاسم «بوسيفالوس»؟ سيكون ذلك محبطاً بالفعل، لأن تفسير الأسماء الخصوصية كان يفترض أن يكون أسهل من تفسير الأسماء العامة، ومع ذلك يبدو أن الأسماء الخاصة تعتمد على التصنيف بعد كل شيء.


23
22
21
20
19
18
17
16
15
13
12

إذاً، يبدو أن تعليل التمثيل العقلي يضاعف المشكلات عوضاً عن أن يحلّها. إن أحد الردود هو أن نوقف الكلام على التمثيل العقلي ونبدأ، بدل ذلك، بالكلام على المعتقدات. يمكن أن نقول، مثلاً، إن لديّ مجموعة معتقدات عن الاسم «بوسيفالوس» ومجموعة أخرى من المعتقدات عن الحصان بوسيفالوس، وإني أصبحت متمكناً من استخدام الاسم بشكل مناسب حين أصل إلى اعتناق المعتقد الرابط أن ذلك الاسم ينطبق على ذلك الشيء. إنّ هذا لا يؤدي إلى أي شيء لحل مشكلة شرح كيف تغدو كل هذه المعتقدات مرتّبة بدقة في الأصناف المناسبة (دون افتراض مسبق لإمكانية التسمية، التي هي ما يفترض بالتعليل أن يفسّره). كما تطرح مشكلة أخرى، تنطبق على نمط التمثيل العقلي ونمط المعتقد معاً.

ماذا يعني القول إن أحداً ما لديه تمثيل عقلي معيّن أو معتقد خاص؟ ماذا يعني أن نعتقد أن النار تحرق، مثلاً؟ يعني، من بين عدة أشياء أخرى، عدم وضع يدك في النار، وتحذير الآخرين من مخاطر النار، والاحتفاظ بالأوراق الهامة بعيداً عن النار وإلى ما هنالك. إذاً، ماذا، يفيد القول إن أحداً ما قابض، على تمثيل ما يربط بوسيفالوس (الحصان) وبوسيفالوس (الاسم)، أو على ما تعنيه هذه الرابطة؟ بالطبع إن ذلك يعني الإشارة إلى الحصان في صور معيّنة (وليس إلى الخيّال أو المبنى في الخلفية مثلاً). يعني الإجابة «بوسيفالوس» حين تُسأل أن تسمّي الحصان المفضّل للإسكندر الكبير، إلى ما هنالك دون تحديد. بتعبير آخر، إن المقدرة على استخدام الاسم الصحيح تفسّر ماهية أن يكون لدينا التمثيل أو المعتقد، وليس العكس. إذن، جاء الوقت للتفتيش عن نوع مختلف كلّياً من التعليل.

الأسماء «والعمادات»*

لنستعرض كيفية إدخال الأسماء العلم فعلياً في اللغة. يتقدم أحدهم ويقول «أسميّ هذا الطفل، أو السفينة أو أي شيء س». تشتري الأم للأولاد طائراً مغرّداً فيقول أحدهم

* العماد أو التعميد هو كناية عن احتفال ديني لدى الطوائف المسيحية يستخدم فيه الماء المقدس الذي يرش على الفرد أو يغطَّسُ الفرد فيه كرمز لإدخاله في المجتمع المسيحي ويُعطى اسماً جديداً..!؟ (المترجم).

«لنسمِّه تشيروب» وهكذا. باختصار، هناك عادةً نوع من احتفال التسمية يؤديه الشخص الذي لديه نوع من الحق في تقرير اسم الشيء. إذاً، هل يمكننا القول إن إمكانية استخدام الاسم هي مسألة المعرفة باحتفال التسمية الأصلي أو المشاركة فيه، أو الارتباط بطريقة ما معه ؟ لقد حاول البعض أن يصف هذا الارتباط بين من يتداولون لاحقاً الاسم والاحتفال الأصلي بالرابط السببي، ونتيجة لذلك، فإن هذا التعليل للتسمية يُسمّى في بعض الأحيان «النظرية السببية» للأسماء.

إن إحدى حسنات هذا النوع من التعليل هي أنه يفسّر كيف أستطيع استخدام اسم حين لا يكون لديّ تمثيلات ذهنية أو معتقدات عقلية مفصَّلة بما فيه الكفاية لانتقاء الشيء الذي أسمّيه. يمكنني مثلاً أن أستخدم الاسم «جلجامش» مع اقتصار معرفتي على أن جلجامش هو بطل ملحمة دينية سعى إلى التفتيش عن سر الحياة الأبدية (وهذا يكاد أن يكون كافياً لانتقاء أحد الأفراد)، لأنني سمعت الاسم من أشخاص «أقرب» إلى معرفة احتفال التسمية مني. فإذا ما اضطررت إلى مزيد من التفاصيل، فإني أستطيع الرجوع إليهم.

كما يمكن إبراز ميزة أخرى لهذا التعليل من خلال الحالة الغريبة لقرين نابوليون. فبحسب الأخذ بالمعتقدات أو التمثيلات، فإن اسم «نابوليون» يشير إلى من تصدف مطابقته أكثر للمعتقدات أو التمثيلات المرتبطة به. فمرجع الاسم يُقرِّر بالمعتقدات أو التمثيلات. لنفرض الآن أن نابوليون بدأ يستخدم قريناً في المرحلة المبكرة من حياته العملية. في هذه الحالة يمكن أن تكون معظم المعتقدات أو التمثيلات التي نربطها باسم «نابوليون» هي لحقيقة قرينه كلود فعلياً، لا لحقيقته على الإطلاق. هل يستتبع ذلك أن الاسم «نابوليون» يشير فعلياً إلى كلود؟ لا مطلقاً ! فالاسم يشير إلى الرجل الذي استخدم القرين (كما اكتشفنا الآن). يتبع ذلك أن المرجع للاسم ثابت، ليس بواسطة أي صنف من التمثيلات أو المعتقدات، بل بنوع من احتفال التسمية، مثل مراسم اعتماد تسمية «نابوليون»، وسلسلة من عمليات التواصل منها حتى أتت إلينا.

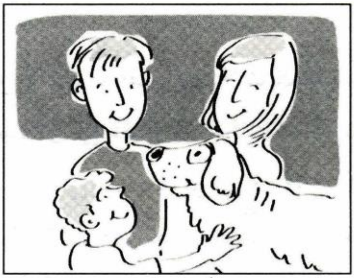
نظرية سببيّة؟

هكذا يعاني تعليل التمثيلات العقلية صعوبات حين لا تكون هذه التمثيلات العقلية، عند من يتداولها، مفصلة بشكل واف لانتقاء فرد واحد، أو غير دقيقة كفاية لانتقاء الفرد المناسب. أما ما يسمّى بالتعليل السببي المرتبط باسمي سول كريبكي (١٩٤٠-) وهيلاري بوتنام (١٩٢٦-) فهو يتجنب هذه المشكلات، كما يُعتبر تحسُّناً مقارنة بالتعاليل السابقة التي تؤمن بأن الذات هي الحقيقة الوحيدة: فهو يمثل اللغة كشيء تعاوني اجتماعي ينبغي أن يكون جيداً. لكن يبقى سؤالان كبيران بحاجة إلى إجابة. أولاً، ماذا ينبغي أن تكون علاقتي باحتفال التسمية الأول إذا كان لي أن أتمكن من استخدام الاسم؟ وثانياً، ما هو الشيء في الاحتفال الأول الذي يثبت اللفظ كاسم؟

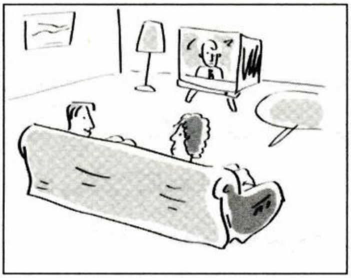
من الصعب تبصُّر أي جواب ناجح عن هذه الأسئلة بصيغة سببية بحتة. فالعلاقات العلّية نفسها يمكن أن تكون قائمة بين جميع الأطراف حين يقرر الناس ألا يقبلوا اسماً قد أُطلق كاسم للشيء . قد يتسنّى لمدّع أنْ يمضي من خلال احتفال ليطالب بتسميته ملكاً (كما تسمّى المدّعي القديم، بلقب جايمس الثالث) لكن العلاقات السببية المناسبة والخالية من أية عناصر غير المسمّي والشيء المسمىّ والجمهور قد حالت دون جايمس الثالث فأصبح اسم الملك جايمس ادوارد ستيوارت. تصبح الأسماء ثابتة لأن الناس تقبلها، وهذا القبول يعتمد (في حالات عدة) على تصورهم أن للمسمّي الحق في منح الاسم. لكن من الصعب رؤية كيف يمكن أن نفسّر الحقوق بعبارات سببية خالصة (إلا إذا أُعيد اعتبار العلل الغائية ثانية).

لذلك ربما ينبغي أن نقول إن الشيء الأساسي عن الاحتفال هو نيّة المشتركين في استخدام تلك اللفظة كاسم للشيء منذ تلك اللحظة. في المقابل، فإن العلاقة التي يجب أن أجعلها بديلاً من احتفال التسمية الأول هي أنه يجب عليّ أن أراعي تلك النية (أي يجب أن تتطابق نيّتي الخاصة في استخدام اللفظة مع نيّة المسمّي الأصلي، مهما كانت نيته أو نيتها).

في هذه الحالة نكون قد سلّمنا بأننا نفهم ما معنى أن ننوي استخدام لفظة ما كاسم. لكن، أليس هذا من حيث دخلنا؟ إن تعليل التمثيلات العقلية سيصرّ الآن على أن تشكيل



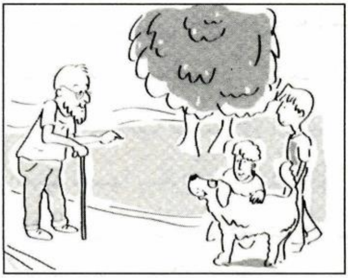
«لنسمِّه سكامب»



«لدى عائلة جونز كلب، كما تعرف سكامب على ما أظن»



بعد عقد من الزمن ـ «لقد جرى أمامي تواً»، «همم»، «سكامب» كما هو مذكور على الطوق.



بعد عدة عقود من الزمن ـ «كان لدي كلب في ما مضى، كما تعلمون. الآن ماذا سمّيناه؟»

(إيفانز حول الاسم والشيء)

إن إحدى المحاولات المثيرة للاهتمام من أجل توضيح طبيعة العلاقة بين الشخص الذي يستخدم الاسم والشيء الذي أسماه تعود إلى غاريث إيفانز (١٩٤٦ ـ ١٩٨٠). يقترح إيفانز أن الاسم يسمّي ذلك الشيء المسؤول سببياً عن معظم المعلومات التي نقرنها بالاسم. توجد بالتأكيد مشاكل في هذا الطرح واستثناءات كما أشار إيفانز. فمعظم المعلومات التي نقرنها باسم «نابوليون» يمكن أن تكون مستقاة علّياً من كلود، استثناءات س، لكن النقطة الرئيسية التي ينبغي أن نلحظها هنا في أن هذا التعليل أيضاً يتعلق بنياتنا في استخدام اللفظة كاسم. وعلى منوال كريبكي قبله، أدرك إيفانز أن هذا التعليل السببي الخالص هو أكثر مما يطمح إليه. باختصار، إذا كنا نريد أن نفهم كيف يسمي اللفظ شيئاً ما، فإننا بحاجة إلى تفسير على ماذا ينطوي أن يكون لدينا نية.

زعم راسل، مثلاً، أن «علاقة الكلمة بمعناها هي من طبيعة القانون السببي الذي يحكم استخدامنا للكلمة، وأفعالنا حين نسمعها تُستخدم» (تحليل العقل، ١٩٢١)

مثل هذه النية هي مسألة ربط مجموعة تمثيلات «تشيروب» مع مجموعة تشيروب، وبذلك نحتاج إلى العودة لأخذ التمثيلات العقلية بالحسبان بعد كل شيء.

الخلاصة

ما يعنيه هذا حقيقة هو أن ثمة مسألتين منفصلتين هنا. الأولى هي ما إذا كان مرجع الاسم العلم (الخاص) مثبتاً في العادة بالأوصاف التي يقرنها المستخدمون بالاسم، أو بادّعاء تعميدي مبنيّ بشكل أساسي على الدلالة. أما المسألة الثانية فهي ما إذا كان «اقتران» (الأسماء بالأوصاف أو الأسماء مباشرة بالأشياء) ينبغي أن يفهم قياساً لأصناف التمثيلات العقلية المرتبطة. إنَّ رأيي الخاص هو أن مرجع الأسماء الخاصة يثبّت عادة بالعمادة الأولى ومن ثم لاحقاً بمراعاة المتحدثين لنيّات أولئك الذين منحوا الاسم في الأصل. أما بخصوص المسألة الثانية، فإني أزعم أن التكلم على التمثيلات العقلية لا يمكن أن يفسّر ما هو تشكيل النية أو صنع الاقتران. سوف ننظر بتمعّن في السؤال عن كيف ينبغي تفسير مثل هذه الأشياء في الفصل الواحد والعشرين.

لكن مهما كانت كيفية فهمنا للنية أو الاقتران، تبقى حقيقة أن ما يسمّى بالنظرية السببية تعتمد عليهما كما تعتمد منافستها. لقد فُسّرت النظرية العِلّية للأسماء بحماسة على أنها واعدة في تفسيرها للتسمية بالنسبة إلى الصلات المتبادلة correlations بين استخدامات الناس في مراحل مختلفة من سلسلة الاتصال ـ وهذا سيكون مساهمة كبيرة لبرنامج إزالة الأسباب النهائية. لكن بعد كل شيء، يبدو أنه يتعذر اختزال مقاصد المستخدمين.

(سيرل حول الأسماء)

إن المدافع الرئيس المعاصر عن تعليل التمثيلات العقلية هو جون سيرل (١٩٣٢ ـ). وفي كتابه «النيات»، يناقش أنه في النظريات السببية أيضاً «يتم ضمان المرجع (الإشارة) بفضل... القناعة في ذهن المتكلم»، لأن الشيء المهم هو أن المتكلم ينوي استخدام الاسم بالطريقة نفسها. كالشخص الذي شكل الرابط الأسبق في سلسلة الاتصال. وهذا يفترض أن وجود النية هو عبارة عن وجود قناعة معيّنة في عقل شخص ما.

كما ناقش سيرل (متبعاً إيفانز) أنه إذا كان مرجع الاسم مثبتاً، فليس من قِبل هذا المحتوى العقلي، بل بأي شيء تؤدي إليه سلسلة الاتصال، حينئذ يشير الاسم «مدغشقر» مثلاً إلى جزء من الأرض الأم لأفريقيا، وليس إلى جزيرة كبيرة على مسافة من الشاطئ الشرقي. ويبدو أن ماركو بولو أساء فهم مخبره (الشخص الذي قبله في سلسلة الاتصال). ماركو بولو اتخذ الاسم على أنه يشير إلى الجزيرة في حين أنه أشار إلى جزء من القارة الأم. لذلك، إذا كانت «مدغشقر» تشير إلى الجزيرة، كما نفكر جميعاً الآن، فإن ذلك يبرهن (وفق سيرل) أن مرجع الاسم ليس ثابتاً بمراسيم التسمية الأولى، بل بالمحتوى الذي في ذهننا الآن حين نستخدمه.

هل توافق على... ؟

١ ـ أنّ معرفة اسم جبل، مثلاً، هي مسألة قرن الجبل عقلياً بالاسم؟

---

٢ ـ أنّه يجب أن يكون الاسم اجتماعياً لأنه ينطوي على حق التسمية، والحقوق هي دائماً اجتماعية؟

---

٣ ـ أنّ النية في استخدام لفظ معيّن كاسم هي مسألة الحسم العقلي للقيام بذلك.

الفصل التاسع عشر

التواصل

نتطرق في هذا الفصل إلى «الغاية» الأساسية من اللغة ـ أي التواصل . هل يمكن تفسير التواصل بأي طريقة علمية، إذا كان العلم يرفض أساساً التفسيرات التي تعتمد على فكرة الغاية؟

ماذا يحدث حين تلتقط مقصدي (فرضاً أنك تحقق ذلك في بعض الأحيان)؟ يمكن أن تكون الأفكار قد خذلتنا حول الأسماء العامة والأسماء الخاصة، لكننا نشعر أنها من الممكن أن تساعد، هنا، بالتأكيد. حين أريد أن أقول شيئاً ما، تكون لديّ فكرة ما أريد أن أنقلها إليك. لكني لا أستطيع أن أزرعها مباشرة في ذهنك، بل أستطيع (لدواعي سرورنا معاً) أن أوصلها بطريقة غير مباشرة من خلال اللغة. فأنا أضع فكرتي في كلمات، أنطق بها، وحين تسمعها أنت، تقوم بتحويل الكلمات عائداً إلى الفكرة. وبهذه الدائرة، تنتهي أنت في ذهنك إلى الفكرة نفسها التي كانت في ذهني ـ وهذا هو التواصل.

كانت هذه، بالتأكيد، نظرية لوك، ونحن نجدها مرة أخرى عند فرديناند دو سوسّور، «أب علم الألسنية الحديث». وما زالت النظرية نفسها، للأسف، تنمو وتزدهر حتى اليوم.

سوسّور حول الاتصال

لقد أضاف سوسّور ثلاث مشكلات جديدة، مثيرة للاهتمام، إلى صورة التواصل المطبوعة بالوقار. وتميل الصورة، مثلاً، إلى الإيحاء بأن الأفكار موجودة قبل اللغة، وهي مكوّنة ومكتملة تماماً. أما دور اللغة فيقتصر فقط على جعل الأفكار معمّمة. على عكس



سوسّور (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) حول الطبيعة الشمولية للمعاني

«لو كانت الكلمات تمثل مفاهيم سابقة الوجود لكانت لها معان متساوية بالضبط من لغة إلى أخرى» لكن هذا ليس صحيحاً...

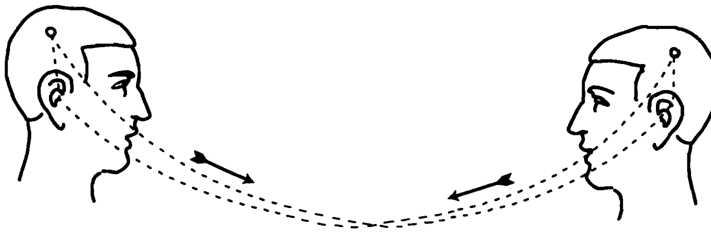
حين يقال إن الكلمات تقابل المفاهيم، يُستنتج من ذلك أن المفاهيم متفاوتة ومحددة ليس بمضمونها الإيجابي بل سلبياً بعلاقاتها مع شروط أخرى للنظام. أما ميزتها الأكثر دقة فهي في كونها ما ليس عليه غيرها. (شرح في الألسنيات العامة، ١٩١٦).

ذلك كان رأي سوسّور أنه من دون اللغة، تكون مفاهيمنا عبثية وغير متمايزة. فاللغة لا تعطيها تعبيراً فحسب بل رسوخاً وتمايزاً ومعنى فعلياً .

ومن ناحية ثانية توحي الصورة، أيضاً، أن التواصل يحصل بين مرسلين ومتلقين يعملون أساساً في عُزلة. فأنا أصوغ رسالتي في عزلة ذهني الخاص، وأضعها في شكل مرمَّز قد يستطيع معه آخرون، نظرياً، أن يكشفوها، ثم أرسلها في الفراغ. خلافاً لذلك، يحاول سوسّور أن يعطي الطبيعة الاجتماعية للغة حقها بالتشديد على أن الشخص المنعزل لا يمكنه اختراع اللغة. فالاصطلاحات التي تُؤسَّس عليها اللغة لا يمكن أن تتطور إلا في المجتمع (رغم أن سوسّور لا يفسر لماذا الأمر كذلك لسوء الحظ).

أما المشكلة الثالثة عند سوسور فهي الأكثر تعقيداً. فالصورة توحي بأن كل كلمة تعطى معنى بشكل إفرادي، من خلال ربطها بفكرة أو مفهوم (وهذا ما رأيناه بشكل صريح عند لوك). ومجرد اللفظ يصبح إشارة بتمثيله لأحد المفاهيم ـ وسوسّور نفسه يؤيد هذه الصورة في البداية. إلا أنه يشدد لاحقاً على أن معنى كلمة معيّنة يعتمد على الكلمات الأخرى التي حولها في اللغة. بالنسبة إلى سوسّور، فإن معنى كلمة «أحمر» في اللغة الإنجليزية، مثلاً، يُحدَّد بتباينها مع «بنّي»، «برتقالي»، «أصفر»، «بنفسجي» إلخ. لذلك، في اللغة التي لديها كلمة واحدة فقط لـ«البرتقالي» و«الأصفر»، لا يمكن أن تكون هناك كلمة مساوية بالضبط للكلمة الإنجليزية «أحمر». إن بعض تصاريح سوسّور عن هذه الفكرة متطرّفة إلى درجة التناقض، لكنه على الأقل أراد أن يشدد على أن معنى الكلمة لا يأتي فقط من اقترانها بمفهوم بل أيضاً من دورها في إطار كلمات أخرى.

تبدو أفكار سوسّور الثلاث، هذه، مقبولة . فجميعها تعالج الضعف في تعليل لوك الأصلي. لكن لسوء الحظ لن تستطيع لا هي ولا أي شيء آخر حل المشكلة الأساسية في مثل هذا التعليل.



(التواصل) ـ بحسب سوسّور (أو محرّريه)

ينطوي الاتصال على ثلاثة أنواع من العمليات: العمليات الفيزيائية لإنتاج وتلقي التغيرات في ضغط الهواء، والعمليات الفيزيولوجية بين الدماغ والأذن أو الفم، والعمليات النفسية لقرن الأصوات بالمفاهيم كما تبدو للعقل.

(مجاز تفسيري)

من السهل الوقوع في الالتباس بين المصطلح والتفسير لأنه يوجد شيء حيواني مهم يشبه كليهما قليلاً، وهو المجاز التفسيري.

إذا قلنا إن الإلكترون يدور حول النواة، أو إذا قلنا إن الذاكرة هي مخزن للأفكار، أو إذا سمّينا الحمض النووي بالرمز، فإن هذه مجازات يمكن أن تكون مهمة في مراحل معيّنة لتوحيد ما نعرفه والإيحاء بأساليب للبحث. وبالرغم من أنها ستصبح في مرحلة لاحقة مضللة بالتأكيد، يبدو أن المجازات التفسيرية تؤمّن على الأقل بعض التفسيرات الحقيقية في المرحلة المبكرة.

أما المصطلحات فهي مختلفة. فإن «إيصال الأفكار» لا يفسّر التواصل أكثر مما يفسّر «خلع أحد الأشخاص لجواربه» إعطاء انطباع جيد. فـ«الذكاء» ليس سبباً لحل المشاكل أكثر مما هو «ركل الدلو» سبب للموت. لنضعها في إطار مبّسط ـ المصطلح الذي يقول س لا يكون بذلك يفسّر س.

المصطلح أم التفسير

من الجدير ذكره أن التعليل يُفترض أن يفسّر ما الذي يبعث على النجاح في عملية التواصل. فالتواصل يعتبر ناجحاً حين يُكوِّن في ذهن المتلقي الأفكار نفسها التي كانت لدى المرسل. والآن، كيف نتحقق من أن لديهما الأفكار نفسها فعلياً؟ فأفكار المرسل، بحسب لوك، «جميعها داخل صدره الخاص، غير مرئية ومخفية عن الآخرين، ولا يمكنها أن تظهر بنفسها». وهذا بالضبط هو السبب في أن أداة ناقلة مشتركة مثل اللغة ضرورية. لكن إذا كانت أفكار المتلقي «غير مرئية ومخفية عن الآخرين»، فإن جُلّ ما نستطيع التحقق منه هو أنه يتصرف بالطريقة المرغوب فيها أو المتوقعة ويجيب وفق الغاية، إلى ما هنالك. في هذه الحالة، إن «وجود الأفكار نفسها في الذهن» ليس شيئاً يمكننا أن نتحقق منه بمنأى عن نجاح الاتصال. وعلى عكس ذلك، ينبغي أن نستخدم نجاح الاتصال كمعيار «لوجود الأفكار نفسها في الذهن». وما يعنيه هذا هو أن «وجود الأفكار نفسها في الذهن» هو مصطلح لنجاح التواصل وليس تفسيراً له. إنها طريقة للقول إن **س** و**ع** نجحا في الاتصال، وليست تفسيراً لما جعل هذا النجاح ممكناً.

يجب أن يفكر المرء بشأن «التقاط مقصد شخص ما». لا أحد يوحي بأن تفسير حقيقة أن **س** نجح في إيصال شيء لـ **ع**، يعني أن **ع** التقط مقصد **س**. لكن بفضل أعمال ديكارت ولوك، يعتقد الناس أن للأفكار وجوداً حقيقياً، ولذلك فهم يأخذون مصطلح «الأفكار نفسها» حرفياً، ويستخرجون منه نوعاً من الآلية التي تفسر التواصل.

إذا كان هذا صحيحاً، فحينئذٍ وبالرغم من أنه يمكننا الاستمرار في القول بأن **س** و**ع** هما عقلان لكن بقصد واحد، وأن لديهما الفكرة نفسها، وبأن **ع** لم يفهم الفكرة وكل ما هنالك، علينا أن نفهم هذه التعابير كمصطلحات. أما أن نترجمها كتفسيرات، فهذا سوء فهم، على منوال إساءة قراءة مصطلح «التقاط مقصد شخص ما» على أنه نظرية جنينية.

«كواين» عن علم الدلالة (المعاني):

«بانتظار صدور تفسير وافٍ لفكرة المعنى، ما يزال الألسنيون يجادلون في مجالات علم الدلالة في حالة لا يعرفون معها عما يتحدثون» (مشكلة المعنى في علم الألسنيات، ١٩٥١).

(فصائل اللغات)

إذا حصرنا موضوعنا بلغات أميركا الجنوبية، نجد ست فصائل لغات رئيسية (إلى جانب لغات أخرى نشأت شمالاً أو جنوباً). إحدى هذه الفصائل هي مايان، وهي ليست الأكبر بأية حال، وتشمل نحو ثمانين لغة متصلة مميزة، يمكن تجميعها في خمس فصائل فرعية من المايان، بحسب درجة تعلقها.
لكن الحقيقة هي أن كل هذه المسألة مثيرة للجدل من عدة أوجه. فالعديد من هذه اللغات منقرضة أو محتضرة أو مفتقرة إلى التوثيق. كما أن طرق قياس درجة تعلقها مفتوحة على التحدي، ويعتقد الخبراء أن معظم هذه اللغات كان له سلف مشترك في الأزمنة الغابرة.
في ضوء ذلك، من السهل أن نميل مع زعم أن تسمية شيء بلغة منفصلة، بناء على تميزها النحوي وتباينها الصوتي هو قرار سياسي بقدر ما هو تعبير عن حقيقة. وبالطبع فإن الحقائق حول المعاني تبدو حتى أصعب في ورودها من الحقائق حول النحو أو التغيرات الصوتية. لذلك فإن الادعاء أنه لا توجد حقائق فعلية حول المعاني، رغم أنها مستغربة على التفكير السليم، يبدو أن له بعض الأساس في الصعوبات الحقيقية لمبادئ تصنيف اللغات.

إذاً، إلامَ ينبغي أن ننظر من أجل تفسير النجاح في التواصل ؟ هنا يمكننا الذهاب في اتجاهين، اتجاه التفسير الإجمالي الواسع (الماكرو) أو التفسير الدقيق (المايكرو). فعلى المستوى الواسع، يمكننا القول إنه يمكن لشخصين أن ينجحا في التواصل حين يتكلمان اللغة نفسها، ويعتنقان المعتقدات الأساسية نفسها عن العالم، ويكون لديهما الأهداف الأساسية نفسها. فإذا لم يتحقق أي من هذه الشروط يصبح التواصل أكثر صعوبة على الأقل.

لنفكر ملياً في أول هذه الشروط. ماذا يعني لشخصين أن يتكلما اللغة ذاتها؟ إذا كنا نأمل بتعريف أكاديمي هنا، فإننا سنصاب بخيبة أمل بالتأكيد. فالإنجليزية واليابانية لغتان واسعتا الاختلاف. والفرنسة والإيطالية مختلفتان، لكن ليس كثيراً. أما الإسبانية والكتلونية فهما أقرب. وعلى حد سواء يمكن وصف الإسكوتلاندية والغاليّة كلغتين مختلفتين، أو كلهجتين مختلفتين من اللغة ذاتها. كذلك توجد اختلافات حتى بين المعرفة اللغوية التي يمتلكها شخصان يتكلمان اللهجة نفسها، ويرتادان المدرسة نفسها ويعيشان كل حياتهما في الشارع عينه. ولا فائدة من هذا التسلسل من الاختلافات الذي يتطلب أن يُنظر إليه بموضوعية كحد قاطع، على أحد جوانبه اللغة لغة بعينها وعلى الجانب الآخر لغات مختلفة. هل يعني هذا أنه يتعذر الإجابة عن سؤالنا (ماذا يعني أن يتكلم شخصان اللغة عينها)؟ لا بتاتاً. نقول ببساطة إن شخصين يتكلمان اللغة نفسها حين يستخدمان الكلمات ذاتها تقريباً، والصرف والنحو نفسهما تقريباً، واللفظ نفسه تقريباً. وإذا ما قلق أحد ما بشأن «التقريب» في كل هذا، فنلجأ إلى الأمثلة، كما ورد أعلاه، لنوضح ما نعنيه.

علم المعاني؟

هناك، بالتأكيد، بعض المسائل المثيرة للاهتمام التي تظهر من هذا النوع من التفسير الواسع النطاق. وعلى سبيل المثال، فإن بعض فلاسفة القرن العشرين متأثرون بحقيقة،

(إذا كانت حقيقة)، أن تفسير لغة جديدة (أو، بتعبير مماثل، التفكير بعقلانية بلغة مألوفة) يتطلب منا تخمين المعاني والمعتقدات والأهداف في آن واحد . فحين نحاول أن نفهم ما يعنيه شخص ما، يجب أن نفهم في الوقت عينه ما يعتقده ويريده. لكن من الممكن أن نجادل أنه إذا لم يكن بالإمكان التعامل مع الأركان الثلاثة، أي المعاني، والمعتقدات، والغايات، بشكل منفصل، عندئذٍ لا يمكن التعامل معها علمياً (حيث إن العلم يبدأ بعزل ما هو بصدد دراسته). كذلك، يمكن إيراد حجة أخرى على الاستنتاج نفسه وهي: أنه إذا كانت الأهداف (العِلَل الغائية) مرتبطة بشكل لا خلاص منه بعلم الدلالات وعلمي النفس والاقتصاد، فحينذاك لا يستطيع أي فرع ميكانيكي أو علاقاتي من العلم أن يتعامل معها. لكن إذا كانت الحقائق هي ما يقدّمه لنا العلم، فعند ذلك تسقط الحقيقة عن كل ما لا يستطيع العلم أن يقدّمه وهذا يستتبع أنه لا محل للحقائق في الكلام على المعاني.

تجدر ملاحظة نقطة إضافية فيما نمعن النظر في التفسيرات الواسعة النطاق للتواصل، وهي أن تعليل لوك يرتقي إلى نظام شبه «سببي» للعلاقة التبادلية بين الكلمات والأفكار، أي آلية سيكولوجية. فحين أسمع كلمة ما، تخطر الفكرة الصحيحة على ذهني بطريقة تلقائية وغير معقلنة إلى حد ما. (لا ريب في أن هذه التلقائية هي التي قادت ديكارت وآخرين إلى إعفاء معرفتهم باللغة من الأشياء التي اعترفوا بالشك فيها) لكن مجرّد هذا الرابط من العلاقة التبادلية بين الكلمات والأفكار، ينبغي أن يُكمَّل، كما يبدو، بتوجيه النيّات في استخدام الكلمات. إذ يضع بول جرايس (١٩١٣-١٩٨٨)، مثلاً، نيات المتكلم في قلب عملية التواصل، محدداً معنى ما يقوله المتكلم بتعقيدات النيات التي دفعته إلى قوله.

قال رومان جاكوبسون (١٨٩٦-١٩٨٢) إن «أكثر ميزة مدهشة للّغة الشعرية هي خاصيّتها الغائية»، وقد جعل هذا أساساً لنظام للتصنيف اللغوي معارضاً بوعي «أولئك الذين يعتبرون أن الغائية مرادفة للاّهوت». أما العِبرة فهي كما كانت حين نظرنا إلى

التسمية، أن مفاهيمنا الحالية للغة واستخدام اللغة لا يمكن أن تستغني عن فكرة الغاية، دون تلك العِلل الغائية القديمة السيّئة.

أما التفسير الدقيق للنجاح في الاتصال فهو يتطلع إلى الأبحاث الدماغية. وقد يتبيّن (رغم أنه يرجّح عدم حدوث ذلك) أن معرفة معنى كلمة ما، مثلاً، سيعتمد بطريقة منتظمة على حالة متكررة ممكنة التحديد للدماغ. والشيء العقلاني الذي يمكن أن نفعله هو أن ننتظر ونرى.

(كواين حول الترجمة)

إن الفيلسوف الذي فعل الكثير للتشديد على صعوبات الترجمة الراديكالية، وبالتالي الطبيعة غير العلمية للمعاني، هو ويلارد كواين. يتخيل ويلارد عالماً لغوياً ميدانياً في محاولته لفهم لغة غير معروفة على الإطلاق ويزعم أنه:

«يمكن تجهيز كتيّبات لترجمة إحدى اللغات إلى لغة أخرى بطرق متنوعة، حيث تكون متوافقة مع مجمل أوضاع الكلام، لكنها ستكون غير متوافقة بعضها مع بعض». (الكلمة والشيء، ١٩٦٠)

يقال في بعض الأحيان أنه يمكن تصميم نظريات علمية مختلفة، تكون متوافقة على حد سواء مع كل الإثباتات. ووجهة نظر كواين هو أن كتيّبات الترجمة تمثل علاجاً سيئاً، لأنه في حالة اللغة لا توجد حقائق قابعة كما كانت خلف الإثبات، لتجعل إحدى الترجمات وليس الأخرى صحيحة. بالنسبة إلى كواين، لا توجد حقائق فعلية حول المعاني.

هل توافق على... ؟

١. أنّ التواصل الناجح يتحقق حين يحصل السامع على فكرة المتكلم؟

---

٢. أنّ الترجمة الدقيقة من لغة إلى أخرى هي مستحيلة في الغالب؟

---

٣. أنّه لا يمكن تفسير الأهداف بشكل خالص استناداً إلى العلاقات التبادلية؟

---

٤. أنّه لا يمكن وجود تفكير دون لغة؟

الفصل العشرون

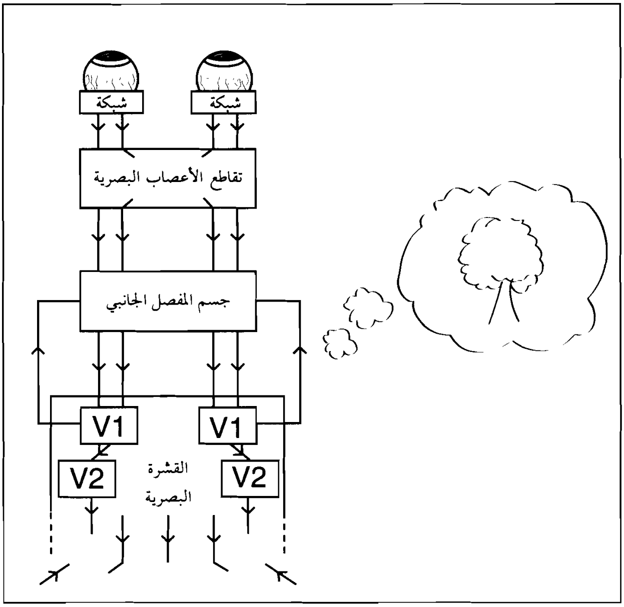
الإدراك

نعود في هذا الفصل، إلى نظرية لوك الفكرية للإدراك (التي رسمت خطوطها في الفصل الثاني عشر) وننظر كيف أن تمييز لوك بين الصفات الرئيسية والثانوية يخلق مشكلة أخرى في العرف الشائع.

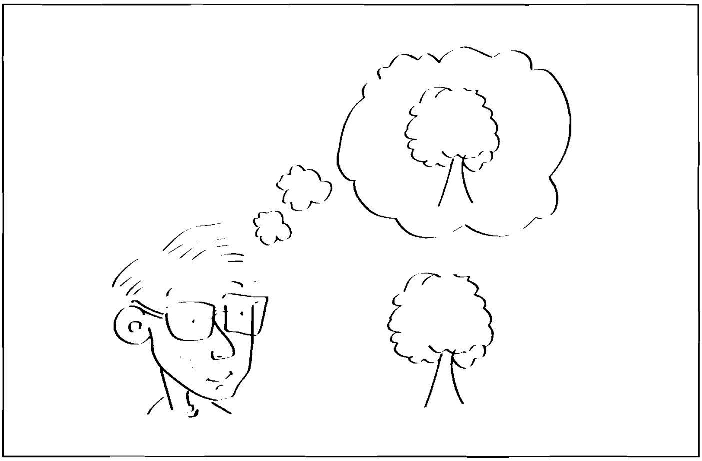
أمضينا بعضاً من الفصول الأخيرة بالنظر المتمعن في جدوى الأفكار، ولطالما كنت أوحي بعدم وجود أي فائدة منها، رغم المظاهر التي توحي عكس ذلك. إن مصدر الأفكار وأصلها (بالنسبة إلى التجريبي) هما بالطبع الإدراك، وفي فهم الإدراك تصبح الأفكار واعدة مرة أخرى. لننظر إذاً في ما تقدّم لنا .

نعرف أن هناك سلسلة معقدة من العمليات بين الشيء المرئي وعين الرائي . لا بد للضوء من أن يبعث أو ينعكس، وأن ينتقل إلى أعين المدرِك وأن يتركز على شبكة العين، وأن يحفز المتقبّلات العصبية هناك، وعلى الإشارات العصبية الناتجة أن تنتقل عبر مسارات محددة في الدماغ إلى القشرة المخية البصرية في مؤخرة الرأس، حيث تصبح الأشياء معقدة بالفعل. وإذا حدث خطب ما في عمليات الإرسال هذه، فإن المدرك لا يمكنه رؤية أيّ شيء كائناً ما كان .

كما نعلم أيضاً، أنه، مثلما يمكن أن تكون الأشياء موجودة من دون أن تُرى، كذلك «الرؤى» يمكن أن تحدث دون وجود أي شيء هناك لرؤيته. فحين يرى شخص ما طيفاً، فإنه يرى شكل نافذة أو لهب شمعة أو ضوءًا حيث لا نافذة ولا شعلة شمعة ولا ضوء. فالقليل من الناس يمكن أن ينخدعوا بالطيف، لكن البعض يمكن بالفعل أن ينخدعوا بالهلوسة. وعلى سبيل المثال، ألّف «إيفلين ووغ» كتاب «محنة جيلبرت بينفولد» بعد تجربته في سماع أصوات واقعية، كما رأى «مارتن لوثر» شياطين. في هذه الحالات، تحدث المراحل اللاحقة من الإرسال العادي من دون المراحل السابقة المعتادة.



النظام البصري...
رؤية الشيء...
والشيء المرئي



محتويات التجربة

لنركّز على المراحل الأخيرة من عملية الإرسال. لدينا جميع أنواع النشاط الدماغي الممتد من القشرة المخية البصرية، كما لدينا «مضمون تجربة» ذاتية، مثل الطيف. هناك تاريخياً نموذجان رئيسيان من هذه المرحلة الذاتية الأخيرة. فنظرة الأقلية هو أن ما يحدث هنا هو تعديل في الوعي، أي أن مجرى الوعي يتغير بطريقة معيّنة. وقد رأينا نسخة من هذه النظرة في ردة فعل رايد ضد هيوم.

على النقيض من ذلك، تعتقد الأغلبية أن الطيف (مثلاً) هو شيء من الوعي. إنه شيء نعيه وليس طريقة لنكون واعين. نحن نقول بالفعل «أرى طيفاً» مثلما نقول «أرى شجرة»، وهذا ما يشجع الأغلبية على أن يكونوا ميالين إلى اعتبار الطيف (أو، على مدى أوسع ، مضمون أي تجربة حسّية أخرى) كنوع من الأشياء. فإذا كان الطيف هو المفعول به لفعل «رأى»، فلماذا لا يكون الموضوع الحقيقي لعملية الرؤية؟ وبما أن تخصيص تعبير عام لهذه الأشياء يجعلها في متناول اليد، فلنسمّها أمّ الأفكار.

أيبدو ذلك شبيهاً بالعرف الشائع ؟ لقد ذهب لوك بالتأكيد، في هذا الاتجاه في تفكيره ، واستعمل هذا النموذج لتحقيق أمرين معاً فيسجل بعض النقاط حول الإدراك ويردم الهوّة بين الإدراك والتفكير. فهذان الشأنان (الإدراك والتفكير) يدرجان المواضيع نفسها (الأفكار)، إلاّ أن الشأن الأول هو كناية عن مادة للتلقي المنفعل، بينما الآخر (سواء في اللغة أو خارجها) هو مادة للأداء الفعّال.

الصفات الرئيسية والثانوية

إن إحدى النقاط الرئيسة التي أراد لوك أن يبرزها حول الإدراك هي أن هناك فرقاً بين ما سمّيناه الصفات الأولية والثانوية. لنفرض أني أرى قطعة خشبية مخصصة للعب الأطفال، وأن لهذه القطعة شكلاً معيّناً، لنقل أنه مكعّب، ولوناً معيّناً، (اختر اللون المفضل لديك). والآن، فإن في ماهيّة هذه الصفات من الشكل واللون ما يميّزها بعضها

(لوك حول الصفات الأولية والثانوية):
إن الصفات في الأجسام هي أولاً، صفات لا يمكن فصلها عن الجسم في أي حال من الأحوال حتى أن الجسم يحتفظ بها باستمرار في جميع التغيرات والتحولات التي يخضع لها.
ثانياً، هذه الصفات ليست في الأشياء نفسها حقيقةً، بل هي قوى تنتج إحساسات متنوعة فينا عن طريق الصفات الأولية، أي الحجم والشكل والمادة، وكذلك حركة أجزائها غير المحسوسة، مثل اللون والصوت والطعم، إلخ. وهذه ما أسمّيها الصفات الثانوية...
.... إن أفكار الصفات الرئيسية للأجسام، هي شبه لها، وأنماطها موجودة في الأجسام نفسها، لكن الأفكار المولّدة فينا بواسطة هذه الصفات الثانوية ليس فيها شبه لها على الإطلاق». مقالة (١٦٨٩)

(ديكارت حول الصفات)

«في الأجسام التي نسمّيها «ملوّنة» لا تكون الألوان أكثر من طرق متنوعة تقوم بموجبها الأجسام بتلقي الضوء وعكسه إزاء أعيننا» (البصريات، ١٦٣٧)

(غاليليو حول الصفات)

«أعتقد أن الأذواق والروائح والألوان إلى ما هنالك ليست أكثر من مجرد أسماء في ما يتعلق بالشيء الذي نضعها فيه، وهي تكمن فقط في الوعي. لهذا السبب، إذا أزيل المخلوق الحي، فإن كل هذه الصفات تُمحى وتُباد» (المحلل، ١٦٢٣)

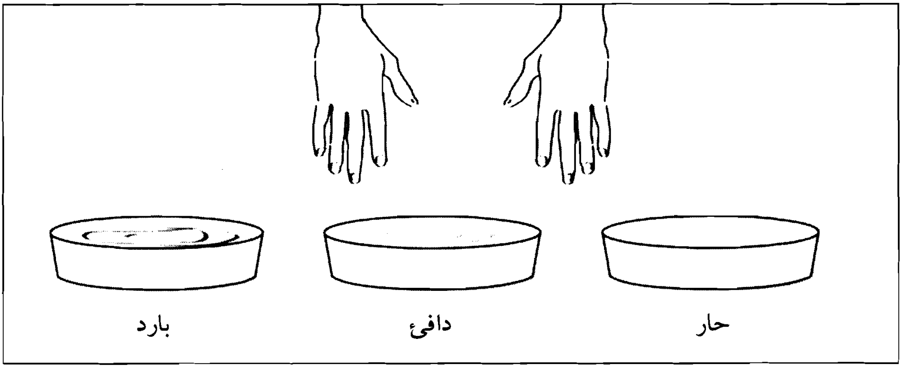
من بعض بطرق مثيرة للاهتمام. إذ يمكن للشكل أن يُرى وأن يُميّز من غيره باللمس، بينما يتاح اللون للنظر فقط. ويمكن تحديد الشكل رياضياً من خلال طول الأضلاع والزوايا الداخلية، بينما، من ناحية ثانية، لا يمكن تحديد اللون المدرك رياضياً (رغم أنه يمكن قياس الضوء المنبعث أو المنعكس كمّياً). وثالثاً، يبدو (أو بدا لغاليليو) أنه من الممكن تخيّل شيء ما دون لون، لكن من المستحيل تخيل شيء دون شكل.

هذه الاختلافات بين اللون والشكل بدت كافية للعديد من الناس لتظهر أن الصفات مثل الشكل هي موضوعية أو حقيقية، بينما الصفات مثل اللون هي ذاتية أو «ثانوية». وقد ذهب نيوتن بعيداً في أن يقول، عن شعاع الضوء في تجارب الموشور التي اشتهر بها، «ليس للشعاع أي لون».

أما لوك فكان طرحه أن الفرق بين الصفات الرئيسية والثانوية يمكن فهمه نسبة إلى الشبه بين الفكرة عن الشيء والشيء نفسه: فأفكار الصفات الرئيسية تشبه مسبباتها، بينما أفكار الصفات الثانوية ليست كذلك. فمقوّمات الشيء هي التي تسبب نوعَي الأفكار، لكن الميزات الفاعلة علّياً، كلها رئيسية. لذلك، تأتي فكرتنا عن شكل قطعة الأطفال الخشبية في تشابهها مع شكل القطعة الحقيقي. أما فكرتنا عن لون القطعة فهي أمر مختلف، فلا يسببها أيٌّ لون في القطعة، بل بعض صفات (أولية) معيّنة للنسيج الدقيق لسطح القطعة.

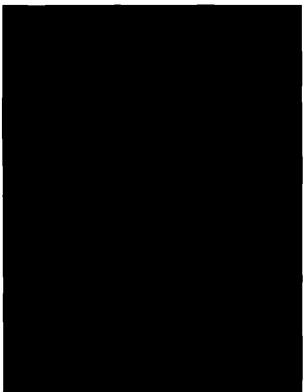
كنا قد اعترضنا سابقاً (في الفصل الثاني عشر) على ادعاء التشابه حيث يستحيل مبدئياً الوصول إلى أحد عناصر التشابه المزعوم، لكننا سنرجئ بحث تلك المسألة في هذا المقام. فالسؤال المباشر هو: هل لنا أن نقبل هذا التجاوز للعرف الشائع؟ هل يصح القول إن القطعة ليس لها لون؟ وإن الليمون ليس له طعم؟ وإن الطبل الكبير لا ينتج صوتاً، وهكذا؟

أمّا بيركلي (الذي نصّب نفسه مدافعاً عن العرف الشائع أو الحس المشترك) فقد تصدى للأمر بموقف ثابت وحمل لواء العودة إلى الصراع مع لوك بادعائه أنه يمكن تكييف أية حجج تظهر عدم وجود صفات ثانوية في العالم بحيث تظهر الشيء نفسه



(لوك حول اللون):

هل يمكن لأي شخص أن يفكر في أن تغيّرات حقيقية تحدث للحجر السماقي من جرّاء وجود أو غياب الضوء، حين يكون بسيطاً دون زخرفة لا يكون ذا لون في الظلام؟ (مقالة، ١٦٨٩)



فينوس دو ميلو
(في الظلام التام)

بالنسبة إلى الصفات الرئيسية. وبما أن العالم الخارجي لم تبق له أية صفات الآن، فهذا يؤدي إلى المثالية مرة أخرى.

وكان لوك قد استخدم هذه الحجة الدقيقة. لنفرض مثلاً وجود ثلاثة أوعية ملأى بالماء أمامك، الأول بارد، والثاني فاتر، والثالث ساخن. وأنك تضع يدك اليسرى في الماء البارد واليمنى في الماء الحار، وتبقيهما هكذا لمدة دقيقة، ثم تضع كلتا يديك في الماء الفاتر. فإنك تشعر بأن الماء الفاتر ساخن بالنسبة إلى اليد التي كانت في الماء البارد سابقاً، وبارد بالنسبة إلى اليد التي كانت في الماء الحار سابقاً. لكن وعاء الماء نفسه لا يمكن أن يكون ساخناً وبارداً في الوقت نفسه. فالسخونة والبرودة، إذاً، ليستا من الخصائص التي تنسب في الحقيقة إلى الماء. بل إنها خصائص «تفاعلية» تنشأ فقط حين يتفاعل الماء مع أجهزتنا الحسية. فإن إحدى الصفات الرئيسية للماء (الطاقة الحركية لجزيئات الماء، كما نعلم الآن) تتسبب باحساس الحرارة والبرودة فينا.

كما استخدم لوك مثال قطعة من الرخام الملوّن. فإذا ما أظلمت الغرفة، اختفى اللون. لكن، هل يمكن لتغيّر الإضاءة أن يسبّب أي تغيّر حقيقي في الرخام؟ يجزم لوك بالنفي، وهكذا فإن لونها ليس شيئاً في الرخام، أي ليس خاصية تعود للرخام. إنما هي صفة ثانوية تبرز فقط من خلال تفاعل معقد يشمل الرخام والضوء والأنظمة البصرية الإنسانية.

الصفات المستقلّة والتابعة

تظهر هذه الحجج المعقولة تعلُّق ما نختبره بحالة جهازنا الحسي، أو بحالة واسطة الوصل بين الشيء وبيننا. فإذا جهّزنا جهازنا الحسي بطريقة ما، أو غيّرنا أداة الوصل، فإن ما نختبره سيتغير بطبيعة الحال. لكن هذا يصح أيضاً على الحركة أو الشكل. فإذا تسارعت حركتك بقوة إلى ثلاثين ميلاً في الساعة، فإنك تشعر بأن سرعتك كبيرة . وإذا خففت سرعتك من ستين إلى ثلاثين ميلاً في الساعة، فإنك تشعر بالتباطؤ. لكن السرعة ذاتها لا يمكن أن تكون سريعة وبطيئة في الوقت عينه. لذلك، فإن «سريع » و«بطيء» ليسا

خاصيتين حقيقيتين للأشياء. وبالطبع، حين تطفئ الضوء لا يعود الرخام يبدو مربّعاً أو على شكل فينوس دي ميلو. لماذا لا يبيّن هذا أن الشكل ثانوي كاللون؟

إن أحد الردود هو أن تقول إنه يمكنك أن تشعر بالشكل حتى حين يكون الضوء مطفأً (حيث إنه يمكن الوصول إلى الصفات الرئيسية عن طريق أكثر من حسّ). لهذا السبب جرى الاهتمام «بمشكلة مولينو» (التي عُرضت أمام لوك في سنة ١٦٨٨ من قِبل طبيب إيرلندي يدعى ويليام مولينو). إن الشخص الأعمى بالولادة يمكنه أن يميّز باللمس بين شكل المكعّب والكرة. لنفرض أن هذا الشخص أبصر فجأة بوجود المكعب والكرة. فهل يستطيع أن يميز أيهما المكعب وأيهما الكرة دون أن يلمس أياً منهما؟ اعتقد لوك وبيركلي ومولينو نفسه أن الجواب سيكون بالنفي. لكن إذا كان علينا أن نتعلم العلاقة المتبادلة بين الشكل المحسوس والشكل المرئي، فإنه من غير الواضح أنه يمكن الوصول إلى الصفة نفسها عن طريق الحاستين.

أما الرد على مشكلة الحركة فهو أن نقر بأن «سريع» و«بطيء» هما تقويمان ذاتيان، مع الإصرار على أن الأميال في الساعة أو السنتيمترات في الثانية هي خاصّيات موضوعية حقيقية للشيء الذي يتحرك. فالسرعة في هذا المعنى الموضوعي يمكن أن تُختبر بالرؤية أو بالاتصال، ويمكن التعبير عنها بالأرقام. وهكذا تبقى صفة رئيسية. لسوء الحظ، هذا الرد العقلاني لا يتوافق مع آخر ما توصلت إليه العلوم الحالية.

فنظرية الكمّ تدلّ ضمناً على أن الرؤية هي نوع من الاتصال، تؤثر معها أي مشاهدة في الشيء المشاهَد. والنسبية أرست أن السرعة يمكن قياسها فقط نسبة إلى إطار مرجعي، حيث إن فكرة نيوتن حول السرعة المطلقة أُفرغت من مضمونها. فليس هناك من سرعة «حقيقية» يتحرك بها جسم معيّن.

أين يضع هذا تمييز لوك بين الصفات الرئيسية والثانوية ؟ إنه تحدٍّ كافٍ للحسّ السليم، أو العرف الشائع، أن يكون اللون والصفات الثانوية الأخرى أُموراً «تفاعلية». فإذا كانت جميع الخصائص تفاعلية، أليس ذلك مثالية في لباس علمي؟ فقول زبورس

المأثور بأن أية ظاهرة ابتدائية لا تكون ظاهرة حتى يتم تسجيلها أو مشاهدتها من خلال تأثيراتها العيانية (الماكروسكوبية)، يبدو مثل نسخة أصغر من الذرة لمزعم بيركلي بأن وجود الشيء هو في إدراكه. يقول «زميل بور» الفيزيائي ج. أ. هويلر (١٩١١-): «بالرغم من فائدة القول تحت الظروف اليومية إن العالم موجود «هناك بعيداً» مستقلاً عنا، فإن هذا الرأي لم يعد بالإمكان تبنّيه. إذ إن هناك إحساساً غريباً بأن هذا الكون هو «كون تشاركي»». كما يقول ريتشارد فينمان (١٩١٨-١٩٨٨)، مبتكر علم الديناميكا الكهربائية الكمية، ببساطة إن «ثمن اكتساب نظرية دقيقة ... هو في تآكل الحس السليم لدينا». (هذا «التآكل» هو كما في «الانهيار الكامل المطلق».)

(ب.ك. رايدلي حول الطبيعة التفاعلية للحقيقة):

«... لا يمكن وضع الجُسَيمات الأولية بشكل مرتّب في صناديق عرض منفصلة وتصنيفها بثقة على أنها هذا أو ذاك، فإن طبيعتها مترابطة بشكل وثيق بتفاعلها بعضها مع بعض. والتفاعلات تتضمن طاقة الكميات الديناميكية والزخم (الخطي والزاوي)، وهذه بدورها تتضمن المادة والحيّز والزمن. ندخل الآن في مشكلة، فمن أجل أن نتعلم عن المادة والحيّز والزمن، علينا أن نستخدم الجسيمات الأولية وتفاعلها بعضها مع بعض». (الزمن والحيّز والأشياء، ١٨٧٦)

(هيرمان فون هيلمهولتز (١٨٢١ ــ ١٨٩٤) حول اللون):

«... إذا كان ما نسمّيه بالخاصية دائماً يدلّ ضمناً على فعل شيء على شيء آخر، فإن أي خاصية أو صفة لا يمكنها أبداً أن تعتمد على طبيعة المادة المسببة فقط، بل هي تكون موجودة فقط نسبة إلى، واعتماداً على طبيعة شيء ثان آخر تكون فاعلة فيه. لذلك، لا معنى للتحدث عنٍ خصائص الضوء التي تنتمي إليه بالمطلق، بمنأى عن كل الأشياء الأخرى، والتي يمكننا توقّع إيجادها ممثلة في إحساسات العين البشرية. إن فكرة مثل هذه الخصائص هي تناقض بحد ذاته، إذ إنها لا يمكن أن تكون موجودة، وبالتالي لا يمكننا أن نتوقع أي مطابقة لإحساسنا باللون مع صفات الضوء». (محاضرات شهيرة حول المواضيع العلمية، ١٨٦٥ ـ ١٨٧١)

هل توافق على ... ؟

١. أنّه لو لم تكن هناك عيون لما كانت هناك ألوان ؟

٢. أنّه ينبغي علينا تعلّم إقامة علاقة متبادلة بين الشكل المحسوس والشكل المرئي؟

٣.أنّه لا يوجد تمييز حقيقي بين الصفات الرئيسية والصفات الثانوية؟

٤.أنّه لا يمكن للخاصيّة أو الصفة أن تعتمد على طبيعة الشيء وحده؟

الفصل الواحد والعشرون

الحياة من دون أفكار

عوضاً عن اعتبار الأفعال الإنسانية من آثار العلل العقلية (نظراً لما يخلقه ذلك من مشكلات كثيرة في ما يبدو)، فقد كان بإمكاننا اعتماد نظرية من نظريات أخرى ثلاث هي: السلوكية، وهوية العقل أو الدماغ، والوظيفية. أما النظريتان الأوليان فلا حاجة فيهما إلا للعلّية الارتباطية، وأما النظرية الثالثة وهي النظرية (المفضّلة حالياً تداولاً واستيعاباً) فقد أعادت بهدوء تصوّر العِلّة الغائية.

كان تمييز لوك بين الخواص الأولية والثانوية تفريقاً في الحقيقة بين ما يوجد في العالم الخارجي فعلاً وما لا يوجد إلا في عقولنا. وقد بسَّطت ذلك إلى تفريق بين الخواص التي تعتمد على التفاعل مع الجهاز الحسي البشري والخواص التي لا تعتمد عليه. ولكن هذا التبسيط لا يحل المشكلة الأساسية نفسها، فإن الأسباب التي تحملنا على أن نقبل بأن طائفة من الخصائص التي تبدو حقيقة واقعية (وهي الخصائص الثانوية أو التفاعلية) ليست خصائص موجودة فعلاً في العالم الخارجي، إنما هي أسباب تبدو، إذا ما تفكرنا فيها، أنها تنطبق كذلك في حالة الخصائص الأولية كما تدعى أو غير التفاعلية. فكيف نستطيع أن نعرف أن إحدى الخصائص هي غير تفاعلية إذا كان كل ما نعرفه عنها نوعاً من التفاعل معها؟

ومن المؤكد أننا نستطيع الآن أن نحاول الحد من تيار الذاتية هذا فنقول بوجود درجات من الاعتماد على التفاعل، فمع كون اللون مثلاً أكثر اعتماداً على التفاعل من الشكل، ولا يلزم من ذلك أن نخرج بهذه النتيجة الغريبة المنكرة وهي أن البندورة ليست حمراء، أو إن لزم ذلك أن نخرج بنتيجة أشد غرابة وهي أن البندورة ليست مدوّرة. وقد نقبل أن يكون الانفصال المطلق وعدم التعلق بالتفاعل أمراً مستحيلاً،

(الأفكار)

مشكلات:
- الأنانة
- التفاعل
- المثالية

إخفاقات:
- التسمية
- التصنيف
- التواصل

يقول العالم السلوكي «ب ــ ف سكينّر» في العلل الداخلية:
... من البديهي أن العقل والأفكار (المستعملة في تفسير السلوك) ومعهما صفاتهما الخاصة إنما يتم اختراعها مباشرة لإيجاد التفسيرات المزيّفة... وإذ يتم التأكيد على أن الحوادث العقلية والنفسية حوادث تفتقد أبعاد العلم الفيزيائي، فلدينا بذلك سبب آخر لرفضها (العلم والسلوك البشري، ١٩٦٥).

ولكن محاولة إثبات ذلك تقصّر عن المثالية. أي، بعبارة أكثر اعتدالاً، نقول إن مجال العمل مفتوح في هذه المسارات.

ولكن ينبغي أن نعتبر، على الأقل، الخيار الجذري، ونعيد النظر في ما حققته الأفكار لنا. فقد خلقت الأفكار هذه المشكلة التي لا حل لها وهي مشكلة وجود الأفكار عند غيرنا من الناس، كما خلقت المشكلة الأخرى التي لا تقل عنها استحالة وهي فهم كيف تتأثر الأفكار بالجسم أو تؤثر فيه. ثم إنها أخفقت في تفسير التصنيف والتسمية والتواصل. وها هي الآن تحوّل العالم الموضوعي وتجعله إلى حد ما، من صنع البشر. إنها قائمة كبيرة مؤثرة من المصائب، إذا نظرنا فيها تساءلنا محقين إن كان بالإمكان أن نبني فلسفتنا من دون هذه الأفكار.

طرائق التخلص من الأفكار

استعرضنا في الفصل الخامس عشر محاولة ريد التخلص من الأفكار واختيار الأنشطة العقلية بدلاً منها، ولكن ذلك يبقينا محصورين في عالم العقل الداخلي الخاص، وقد كانت هذه الخصوصية عِلّة قائمة المصائب التي سبق أن ذكرناها. فإن قرّ عزمنا إذاً على طرح الأفكار والأنشطة العقلية جانباً في إزالة واحدة فماذا يمكن أن نستعمل بدلاً منها لكي يكون للكائنات البشرية معنى؟ لدينا لذلك ثلاثة خيارات هي: السلوك الظاهر، والحالات الدماغية، والحالات الوظيفية.

إن أهم ما يجعل المذهب السلوكي جذّاباً (فضلاً عن إهماله الأفكار أو إنكارها) هو أنه يبني ما نعتقده حول الحياة العقلية لغيرنا من الناس على ما يقولون ويفعلون. فإن رأينا امرءاً يقطّب ويقول: «سنّي تؤلمني»، ثم يذهب إلى طبيب الأسنان.. الخ، فإننا نعتقد أنه يعاني وجع سنّه. ومن المغري لذلك أن نفترض أننا إذا حاولنا تفسير أفعال الآخرين فكل ما يهمنا في الحقيقة هو سلوكهم الظاهر. وكل إشارة ظاهرية إلى العلل الداخلية (كالمعتقدات والنيات والرغبات) لا بد أن تكون تعبيراً مختصراً عن

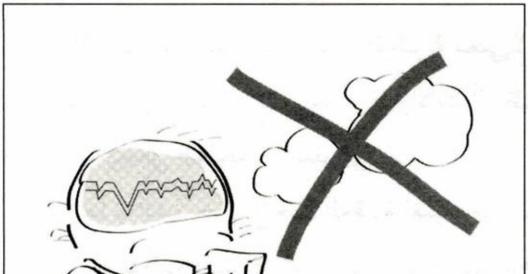
يقول «رايل» (١٩٠٠ – ١٩٧٦) في الاعتقاد:

... إن اعتقادك بأن طبقة الجليد رقيقة رقة خطرة يعني أنك لا تتردد في أن تقول لنفسك ولغيرك إنها رقيقة... كما يعني أيضاً أن تميل إلى التزحلق محاذراً... وأن تحذر غيرك من المتزحلقين (تصور العقل، ١٩٤٩).



يقول «ي ـ ت بلايس»:

إن القول «بأن الوعي عملية في الدماغ» هو فرضية علمية معقولة كما أن قولنا بأن البرق هو حركة الشحنات الكهربائية فرضية علمية معقولة (هل الوعي عملية دماغية؟، ١٩٥٦).



السلوك الظاهر أو تعبيراً يمكن استبدال السلوك الظاهر به. وقولنا مثلاً إن الرغبة غير الواعية هي عِلّة الهوس بفعل من الأفعال إنما يعني في الحقيقة أن المصاب يسلك هذا السلوك ليحقق غاية معيّنة، مع تصريحه بإنكار ذلك ثم عودته إلى ذلك الفعل على الرغم من تحقيق بغيته.

وأما الميزة الكبرى للحالات الدماغية، فهي أن التفسير العِلّي الحقيقي لأفعال الناس يبدو كامناً فيها. فقولك إن سنّي تؤلمني مثلاً هو قضية حركات عضلية معقدة تشمل الرئتين والحنجرة والفم، وهي نتيجة إشارات تمر عبر الأعصاب المناسبة من الدماغ. ومع أن الحالات الدماغية ليست هي الدليل الذي نستعمله حالياً لتفسير أفعال الناس فإن هذه الحالات تبدو وكأنها الدليل الذي يمكن أن نستعمله في الحالة المثالية. ولا ريب أنه من المغري دائماً (كما في حالة المذهب السلوكي) أن نعيد تفسير المزاعم، التي تبدو إشكالية (حول الأفكار) تفسيراً قائماً على دليل موجود أو يمكن أن يوجد في الحالة المثالية.

والتركيز على الدليل يبدو أنه لا يقتصر على فعل الادعاءات بإشكاليتها، وإهمالها، بل يقودنا أيضاً إلى الأمور الجوهرية في الوقت نفسه. ثم إنه فعل تجريبي رصين، لأنه يمكن التعبير عن العقيدة التجريبية القديمة التي تدّعي بأن تصوراتنا جميعاً منبثقة من الخبرة والتجربة بالادعاء بأن معنى العبارة لا يمكن أن يكون أكثر من الدليل المتاح لتأييدها.

حقيقة التجربة والخبرة الواقعية

ولكن المشكلة الكبرى في هاتين النظريتين هي أننا نختبر مباشرة الشيء الذي تنكرانه. فنحن في حالتنا الخاصة، على الأقل، نعلم علم اليقين وجود شيء أكثر من مجرد السلوك الظاهري والحالات الدماغية، فيبدو لنا إذا نظرنا في داخلنا أن النّيات والقرارات والمعتقدات والخطط والإدراكات وخلافها هي أكثر من مجرد سلوك أو حالات دماغية.

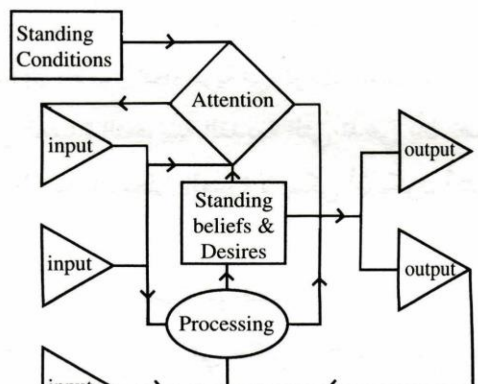
(ماري بلا ألوان)

تخيّل أن طفلة (ماري الصغيرة) قد ربّيت في حجرة يغمرها اللون الرمادي وحده فطعامها ملوّن بالرمدة والناس الذين تراهم قد صبغوا وجوههم بالرمدة. ومع تقدّمها في العمر فقد أخذت ماري تتعرف على العالم من خلال الكتب (التي لا تحوي صوراً ملونة) وجهاز تلفاز غير ملوّن.

لنفترض الآن أن ماري أتقنت العلوم كلها وعرفت كل شيء يمكن أن تعرفه من دراسة العلم، فعرفت مثلاً أن البندورة تكبر وتنضج وأن الناس يقولون عن البندورة إذا لم تكن ناضجة خضراء فإذا نضجت قالوا عنها إنها حمراء.

وقد كوفئت ماري بعد حين وأُذن لها بالخروج من الحجرة التي لا ألوان فيها واستطاعت أن ترى البندورة غير الناضجة بعينيها وإذ رأتها قالت: وي، انظروا إلى ذلك. ألا تعرف ماري الآن وقد رأت البندورة الخضراء بعينيها شيئاً لم تكن تعرفه من قبل؟ ألا تعرف ماري الآن كيف تبدو البندورة الناضجة والفجة؟ فإن زادت معرفة ماري فهذا دليل على وجود نوع من الحقائق لا يكفي العلم به لمعرفته، فقد قصرت المعلومات العلمية التي تعلمتها عن البندورة وأهملت طبيعة البندورة الحقيقية المهمة التي بدأت ماري بإدراكها منذ الآن.

إن حالة ماري التي نشأت في عالم لا ألوان فيه هي طريقة أخرى مؤثرة في بيان «حقيقة أو واقعية» الطبيعة الحقيقية للأشياء.



يذهب أصحاب المذهب الوظيفي إلى أن أفضل أشكال التفسير هو في كثير من الأحيان التفسير الذي يقدمه المخطط التدفقي كالمخطط المصور هنا، وإن كان هذا التفسير لا يشير أبداً إلى البنية المادية الفيزيائية للمنظومة التي يفسرها.

عن بوتنام:
... يمكن لمنظومتين أن تختلفا كل الاختلاف في البنية والتركيب ويكون لهما مع ذلك وظيفة واحدة (الفلسفة وحياتنا العقلية، ١٩٧٣).

وفوق ذلك، فهذه ليست وجهة نظر أنانية فقط، بل إننا ننسب هذه التجارب إلى غيرنا أيضاً، فحين أقول إن زيداً تؤلمه سنّه فأنا لا أعني أنه يقول إن سنّه تؤلمه فحسب وأنه يمسك فكّه ويذهب إلى طبيب الأسنان، وإنما أعني أيضاً أنه يحس هذا الإحساس المؤلم الذي أحس به أنا إذا تألمت من وجع في سنّي. ونسبة هذه التجارب إلى الآخرين هي في الحقيقة أمر مغروز في كياننا إلى درجة يمكن لي فيها أن أنسب خبرات مختلفة عن أي من خبراتي إلى مخلوقات لا تستطيع أن تخبرني عنها. وقد درس توماس ناغل (١٩٣٧ -) نظام تحديد المواقع بالصدى وهو النظام الذي تستعمله الخفافيش، وهو نظام لا نملكه نحن البشر. فنحن نعرف كيف يمكن رؤية الألوان وسماع الأصوات، ولكننا لا نعرف كيف يمكن كشف جدران الغار أو الحشرات التي تطير أو غيرها، من صداها. ومع ذلك فنحن نذهب إلى أن تحديد المواقع بالصدى يرتبط بضرب من الخبرة في وعي الخفافيش كارتباط السمع والرؤية في وعينا البشري. ونحن نميل إلى أن نفترض أن لسؤال ناغل الذي طرحه سنة ١٩٧٤ وهو:ما الأمر أن يكون المخلوق خفاشاً؟ جواباً حقيقياً وإن كنا نعلم أن هذا الجواب أمر لا يمكن لنا كشفه أو حتى تخيّله.

وهذا كله مما يُدعى الآن بمشكلة خواص الخبرة الذاتية، وهي مشكلة قائمة في ثلاث: النظريات البديلة للأفكار، أعني نظريات السلوك الظاهر والحالات الدماغية، والحالات الوظيفية، وذلك لأن هذه النظريات تهمل جميعاً أو تنكر وجود خواص الخبرة الذاتية وإن كنا جميعاً ملتزمين بوجود هذه الخواص سواء في خبراتنا الخاصة بنا وفي تفكيرنا في غيرنا (من الناس).

المذهب الوظيفي

استعرضنا إلى الآن نظريتين اثنتين بديلتين من الأفكار هما السلوك الظاهر والحالات الدماغية، وقد بقي أن نستعرض النظرية الثالثة التي تلقى اليوم قبولاً بين

يقول «بندكت دو سبينوزا» (١٦٣٢ - ١٦٧٧) **عن العقل والجسم:**

يعتقد الناس اعتقاداً جازماً بأن الجسم لا يتحرك أحياناً ولا يسكن أحياناً أخرى إلا بأمر من العقل وحده... ولكن مقدرة الجسم على الفعل أمر لم يفصل أحد فيه بعد... والجسم من حيث هو جسم مادي... لم يستطع أحد حتى الآن أن يعرف بنية هذا الجسم معرفة دقيقة يقدر بها على تفسير وظائفه.

ثم إن معرفة الجسم وكيف يحركه العقل وما وسيلته في ذلك أمر كذلك لا يعرفه أحد... والجسم وحده قادر، باعتبار قوانين طبيعته وحدها، على كثير من الأشياء التي تبهر العقل...

ويتبع من ذلك أن الناس إذا قالوا إن أصل هذا الفعل أو ذاك، من العقل، الذي يتحكم في الجسم، فهم في الحقيقة يقولون ما لايعرفون عنه شيئاً، وما قولهم هذا إلا اعتراف يصوغونه بعبارات منمقة. إنهم فضلاً عن دهشتهم بالفعل نفسه، يجهلون علّته الصحيحة (الأخلاق، وكتب هذا الكتاب في منتصف العقد السابع من القرن السابع عشر، وما يزال هذا الكلام صحيحاً الآن كما كان صحيحاً آنذاك).

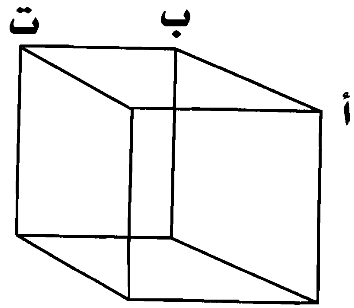
(المذهب الوظيفي في علوم الحياة «البيولوجيا»)

لقد حققت علوم الحياة المعاصرة تقدماً هائلاً بافتراض أن الجينات تحمل معلومات وراثية على شكل رموز معيّنة تتصل بالصفات الجسمية الظاهرة. فيمكن لجينة معيّنة أن تحمل المعلومات المتصلة بلون الزهرة مثلاً أو شكل غدفة الحبوب.

وتدل الأبحاث الأخيرة، مع ذلك، أن الفائدة من هذا الافتراض توشك أن تنتهي، إذ تبيّن الدراسات الحديثة أن الصفات التي كان يظن ارتباطها بجينة معيّنة يمكن أن تحدث حتى ولو أبطل عمل هذه الجينة، وقد ينبغي لذلك أن نعتبر الفعل أو الأثر المشترك لشبكات من البروتينات (التي تضم جينات كثيرة) فذلك أفضل من ربط الوظيفة بجزء مادي وحيد. وإجمالاً فقد نتبين أن التفسير القائم على الوصف الوظيفي قد يكون التفسير الأفضل حتى في دراسة الخلية الحية ومركّباتها.

الناس لا تلقاه النظريتان الأخريان وهي نظرية الحالات الوظيفية. فما هي الحالة الوظيفية أولاً؟ لنفترض أن جهاز الكمبيوتر يقوم ببعض الوظائف المفيدة لك كحساب جملة ضرائبك أو حفظ متن من متونك، فإن الكمبيوتر إذ يقوم بهذه الوظيفة يمر في خلال ذلك بسلسلة من الحالات الفيزيائية المعقدة، فيجري تيار صغير معيّن في هذه الشريحة الإلكترونية، وتسخن من جرّاء ذلك بعض المقاومات وهلمّ جرّا في تفصيل يمكن التوسع فيه بمقدار صبرك عليه. ولكن هذا كله بمعنى من المعاني أمر لا قيمة له. ونحن نعلم دون شك أنه لولا حدوث هذه الأمور لما أمكن للكمبيوتر أن يقوم بالأعمال لتي يقوم بها. ولكن جهازاً آخر يمكن أن يقوم بما تريده من هذه الوظائف نفسها فيحفظ لك ما تريد حفظه ويحسب لك ما تريد حسابه الخ، ثم يكون تصميم داراته ومقاوماته وترتيبها مختلفاً عن الجهاز الأول، بل قد يستخدم نظاماً مختلفاً كل الاختلاف، (فيستعمل الصمائم مثلاً بدلاً من الترانزستورات). بل إن الوصف الذي يمكن لخبير إلكتروني أو عالم فيزيائي أن يصف به سلسلة الأحداث في الكمبيوتر (بدلالة تفاعلات الألكترونات بعضها مع بعض والقطع الإلكترونية وغيرها) سوف يحجب عنك ماذا يفعل الكمبيوتر لك. فإن هذا الوصف قد يخبرك أشياء كثيرة وأكثر مما تحتاج عن أمر آخر مختلف عن الأمر الذي تريد معرفته، كما هو شأن التفسيرات الذرّية الدقيقة دائماً. أما ما نريده غالباً فهو الوصف الذي يمكن لمهندس برامج أو مبرمج كمبيوتر أن يقدّمه فيبيّن لنا كيف يمكن متابعة البرنامج أو العمل من خلال مخطط تدفّقي وظيفي. وكذلك نصل أخيراً إلى جوهر الموضوع، فالمذهب الوظيفي يدّعي أن الأمر المهم في تفسير أفعال الناس هو الحالة الوظيفية للمنظومة الكاملة وليس الحالة الفيزيائية للدماغ.

لاحظ أن صاحبتنا القديمة (وهي الغاية) تبدو أنها قد عادت إلينا من جديد هنا، على الأقل بمقدار ما يشمله الوصف الذي يعتمد على تحليل النظم من مفاهيم تشارك في تحقيق الغاية النهائية أو تدفع إليها. ومع ذلك فقد كانت القضية الكبرى



يمكن أن ننظر إلى مكعّب نيكير باعتبار أن زواياه المرقومة في الأمام أو (بشكل غير متوافق) في الخلف.

(ازدواجية المظهر أو الجانب)

إن إحدى مزايا هذا المذهب هي طرحه بأن مسألة التماثل بين الحالات الدماغية وحالات الوعي مسألة في غير موضعها، فهل يماثل اعتبار الزوايا المرقومة من مكعّب نيكير أمامية توزع جزيئات الحبر على الورقة؟

من ناحية أخرى فإن ازدواجية المظهر لا تحل مسألة طبيعة الأشياء الحقيقية (وإن كانت ربما بيّنت لنا أساس المشكلة). والعلم بذلك عمومي في جوهره، والتجربة العلمية هي التجربة التي يمكن للعلماء الآخرين إعادتها، والدعوى العلمية هي الدعوى التي يمكن لإنسان آخر أن يدعيها. أما كيف تبدو حالاتي الدماغية لي فهي حقيقة لا يمكن لغيري في ما يبدو أن يعرفها، ولذلك فإن الوصف العلمي للإنسان يهمل البحث في طبيعة الأشياء الحقيقية. وكما قال ناغل: ترتبط كل ظاهرة ذاتية في جوهرها بوجهة نظر واحدة، ويبدو أنه أمر محتوم أن تهمل النظرية الفيزيائية الموضوعية وجهة النظر هذه.

والسؤال الذي يتبع هو: هل صفات الأشياء حقيقة واقعية؟ وهل الـ «كيف تبدو لي» بالنسبة إلى حالاتي الدماغية جزء من بنية العالم؟ وكما رأينا في الفصل الرابع فإن الخطوة الأولى نحو إيجاد جواب لهذا السؤال المزعج هي توضيح المعنى الذي نقصده من كلمة «واقعي» توضيحاً أفضل.

ربما كان سبينوزا يفكر في شيء يشبه ازدواجية المظهر أوالجانب حين كتب يقول:
الجسم والعقل كلاهما شيء واحد يمكن إدراكه من وجهة نظر الفكر طوراً وطوراً من وجهة نظر الامتداد (الأخلاق، ١٦٧٧).

هي إدخال الوعي وليس إدخال الغاية. فإن التخلي عن الأفكار يبدو أنه ينكر الوعي (أو يهمله على الأقل) وهو ما يبقى حقيقياً سواء استبدلنا بهذه الأفكار الحالات الوظيفية والسلوك أو الحالات الدماغية. فإن الدماغ إذا كان كجهاز الكمبيوتر فمن الممكن عندئذ وصفه وصفاً يقوم على أساس تحليل النظم دون ذكر الوعي. ومن ناحية أخرى فنحن أو أكثرنا نظن أننا نملك الوعي على خلاف أجهزة الكمبيوتر التي لا تملكه، ونظن أن هذه حقيقة مهمة لنا، وأنها أساسية في أي تفسير لأفعالنا، والمذهب الوظيفي ينكر ذلك كما رأينا.

جميع هذه النظريات من سلوكية ودماغية ووظيفية ليست إلا أشكالاً مختلفة من النظرية المادية الفيزيائية، لأنها تدّعي جميعها أننا في أساسنا مادة فيزيائية، في حين أن ديكارت، على العكس، كان يدّعي أننا في جوهرنا عقليون. وإجمالاً يوجد ردّان ماديّان لمزاعم الاستبطان بوجود حياة عقلية، الرد الأول «البطولي» الذي ينكر ما يبدو أننا نختبره ويهمل دعاوانا بالوعي ويعدّها ضرباً من الوهم، والرد الآخر المعتدل الذي يقبل بوجود الوعي ولكنه يجعله تابعاً على نحو ما لأهمية السلوك الفائقة والحالات الدماغية أو الحالات الوظيفية. وكان «ب ـ ف سكينرّ» من السلوكيين البطوليين، وقد حاول جيلبرت رايل في كتابه السلوكي المتماشي مع الزي الشائع (تصوّر العقل) أن يقارب «البطولية» ويحققها أحياناً ولكنه يتراجع أحياناً تحت تأثير الضغط الشديد إلى الاعتدال.

ويمكن تصنيف نظرية ريتشارد روتري في التلاشي (أو الاختفاء) وما لحق بها من النظريات الإزالية المعاصرة ضمن نظريات الهوية الدماغية أو العقلية البطولية، في حين يمكن لنظريات أخرى من نظريات الهوية والمظهر المزدوج أن تكون أكثر اعتدالاً.

والنظرية الوظيفية مع ذلك غير مصوغة في ذاتيتها، في القالب البطولي، وهي نظرية لا تلتزم إلا بإنكار أهمية التفسير القائم على الوعي دون أن تنكر الوعي نفسه ولكن ماذا يقول الوظيفيون عن قناعتنا بأهمية الأحداث العقلية التي يبدو أننا على

وعي بها في أفعالنا وأقوالنا؟ وهل يمكن أن نقول إن تيار الوعي هو سلسلة الحالات الوظيفية كما يمكن أن تُرى من الداخل؟ لا، لأن الحالة الوظيفية ليست مما يمكن رؤيته أو اختباره. ولكنني أفترض أنه من الممكن، على الأقل، لتيار الوعي أن يكون سلسلة الحالات الدماغية التي يمكن للمرء اختبارها والتي تنفّذ سلسلة الحالات الوظيفية.

دور الدماغ

لنضرب مثالاً. يقول روبرت جوردن في معرض حديثه عن اللذة التي نشعر بها عند سماع الموسيقى أو عن اللذة إجمالاً: إن الجملة العصبية تعمل عملاً واحداً في مجالاتها كافة، فتنطبق الآلية الأساسية نفسها في جميع أنواع اللذة من فنية وغير فنية، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الآلية هي اللذة (الموسيقى والدماغ والنشوة، ١٩٩٨). ولكن وجهة النظر التي لخصناها في المقطع السابق تعتبر هذا السبب البسيط أبسط مما ينبغي. فهو يقول إن للذة جانبين أو مظهرين. أما الجانب الذاتي للذة أو الشعور بها فهو جانب الخبرة بآليات الجهاز العصبي المشاركة مركزياً في الحالات الوظيفية المؤلفة للجانب الموضوعي للذة. وهذه الحالات الوظيفية أكثر تعقيداً في الغالب من أن يمكن حصرها، ولكنها تحدد مع ذلك الحالات الداخلة (كالاستماع إلى مقطوعة موسيقية معيّنة في شروط من الاسترخاء والاكتفاء المعقولة) وحالات المعالجة (كالمقارنة بين الأداء الحالي وضروب الأداء المتذكرة) والحالات الخارجة (كالتصفيق الحاد أو شراء القرص المدمج). وما اللذة في جانبها الموضوعي باعتبارها شيئاً نافعاً في تفسير السلوك إلا طريقة مختصرة نشير بها إلى هذه الحالات الوظيفية العديدة المعقدة.

والاعتراض المألوف لأي نظرة كهذه هو أن الحالات الدماغية ذات خصائص كالموضع المكاني مما لا يمكن نسبته إلى الحالات العقلية. فلا يمكن مثلاً لصورة

عقلية لمارلين مونرو أن تكون حالة دماغية كما تظهر هذه الحالة الدماغية لصاحب الدماغ لأنه يمكن أن يكون للحالة الدماغية موقع في مكان معيّن ولا يمكن ذلك في حالة الصورة العقلية. فالحالة الدماغية في هذه الحالة موجودة في مكان ما خلف أنف صاحب الدماغ على بعد بضعة سنتمترات:أما الصورة العقلية فلا مكان لها. والاعتراض إذاً هو أن تيار الوعي لا يمكن اعتباره مماثلاً لأي سلسلة من سلاسل الحالات الدماغية لاختلافهما في الخصائص غير المتوافقة، فيكون للأول منها موقع مكاني دون الآخر.

ولكنه من غير الواضح بتاتاً ضرورة انطباق الخصائص كلها بين الحالات العقلية والدماغية في حالات الرؤية الاعتبارية (التشبيهية أو التمثيلية) أو الخبرة الاعتبارية. ويمكن الاستفادة هنا من مثال من أمثلة ويتجنشتاين. فأنا يمكن أن أرى المثلث باعتباره جبلاً أو سهماً (أو مثلثاً طبعاً). فإن نظرت إليه باعتباره جبلاً كان له ارتفاع معيّن، وإن نظرت إليه باعتباره سهماً كان له اتجاه معيّن يشير إليه، ولكن هاتين الميزتين لا تعنيان شيئاً إن طبّقت إحداهما مكان الأخرى. ويمكن ابتداع أمثلة أخرى بسهولة. فيمكن للتركيب الفني الحديث مثلاً أن يبدو ركاماً من الأنابيب الفلزية إن نظرنا إليه جانبياً، فإن نظرنا إليه من الأمام فقد يبدو مناقضة (أو محاكاة ساخرة) لمونا ليزا. وفي حين يمكن وصف المحاكاة بصفات الظرافة مثلاً أو الرقة العاطفية فلا معنى لهذه الصفات إذا استعملت في وصف الركام.

فرّقنا في الفصل الخامس بين ازدواجية المادة عند ديكارت (بوجود نوعين من المادة في هذا العالم) والأشكال الحديثة لازدواجية الخصائص (بوجود مادة ذات نوعين من الخصائص)، حيث تكون الخصائص غير المتوافقة عائقاً حقاً في حالة ازدواجية الخصائص. ولكننا نبحث هنا في ازدواجية المظهر (أو الجانب) (إن كان ذلك ما يزال يستحق أن يسمّى بالازدواجية). ومن الجلي أن الشيء الواحد نفسه يمكن أن تكون له خصائص غير متوافقة إذا نظرنا إليه من جوانب مختلفة. وقد يمكن

إذاً للحالات الدماغية التي نختبرها من الخارج أن تكون ذات موقع مكاني في حين أن الحالات الدماغية نفسها كما نختبرها من الداخل غير مكانية.

والاعتراض الآخر هو أنّ ازدواجية المظهر تستلزم أنّ المرء إذا كان واعياً لم يكن في الحقيقة واعياً إلا دماغه. فليس موضوع الوعي الزهرة أو فكرة الزهرة التي تنجم عنها ولكنها حالة دماغية زهرية. وهنا يبدو أن حجاباً من الحالات الدماغية يقوم أمامنا. فإن كنا لا نعي إلا حالاتنا الدماغية الخاصة فكيف نتجاوزها إذاً؟ وكيف نسوِّغ لأنفسنا الاعتقاد بوجود الزهر أو أي شيء آخر في العالم إذا لم يكن هذا الاعتقاد وكل دليل يولده في مصلحته ليس إلا حالة دماغية أخرى كما تظهر من الداخل؟

ويمكن أن نرد على هذا الاعتراض بطريقتين. فقد نقول إنه من الممكن أننا وإن كنا نختبر الحالات الدماغية على أنها تيار الوعي فذلك لا يقتضي أننا نعي الحالات الدماغية ولا نعي غيرها. فقد تكون الحالات الدماغية أولاً مناسبات الوعي الوحيدة دون أن تكون مواضيع الوعي الوحيدة. وينبغي ثانياً أن نقبل وجود مشكلة حجاب حقيقية هنا، وهذا هو الأهم، ونقول إنها مشكلة شك تظهر عموماً لأي شخص يعد الدماغ قناة وحيدة من المدخلات إلى الوعي (كما نفعل جميعاً في ما أحسب)، فهي ليست مشكلة خاصة بازدواجية المظهر أو الجانب أو مشكلة مميزة لها.

الخلاصة

وأحسب إذاً أن شكلاً من أشكال الوظيفية المعتدلة مجموعاً إلى ازدواجية المظهر (أو الجانب) قد يكون على الأقل ممكناً إذا أمكن أن نحل مشكلة حجاب الحالات الدماغية. وكل نظرة بطولية تبدو، في رأيي، مستحيلة التصديق، إلا أن ينقلب تصورنا لأنفسنا انقلاباً كاملاً. وهذه الوظيفية المظهرية تتيح لنا تسويغ اعتقادنا بوجود حالات عقلية عند غيرنا (وإن كنا لا نختبر هذه الحالات من وجهة نظرهم هم) كما

تجعل للحالات العقلية دوراً في تفسير الأفعال، ومع أنه قد يكون دوراً بعيداً وغير أساسي فإنه دور يشتمل على عِلّية غائية لا على مجرد سببية ارتباطية أو اقترانية. ثم إنها تجعلنا في العالم الخارجي منظومات طبيعية مكتشفة ومستجيبة لأن حالاتنا الدماغية جزء من العالم الطبيعي ومرتبطة سببياً به. فإذا كانت هذه الفوائد في متناول يدنا حقاً، فهي تستحق أن نحصل عليها.

وتبقى بعد ذلك كله إنجازات كبرى لا بد أن تتحقق في فلسفة العقل. فلم نفسر بعد لماذا كانت الأفكار مغرية جذابة خطرة، ولماذا نُسْكِتُ كلَّ شك حول اعتبار الحالات العقلية حالات دماغية ترى من الداخل. ثم إن مفهوم الحالة الوظيفية مفهوم غامض جداً، وقد يجعل منه هذا الغموض مفهوماً غير علمي كما ذهبت إلى ذلك أخيراً إحدى الداعيات الأُوَل إلى هذه النظرية وهي هيلاري بوتنام. وقد لا يكون التفسير الوظيفي في الحقيقة بديلاً وإنما هو مجرد تمهيد للتصوير الذرّي الكامل. ومع ذلك ينتابني شعور من التفاؤل الحذر حين أفكر في العقل، فقد نكون على وشك أن نصل إلى شيء ذي معنى.

حجة الغرفة الصينية

هل يستطيع الكمبيوتر فعلاً أن يفهم ما يقال له؟ أم أن الأوامر التي تدخلها كالمفتاح الذي تدفعه في القفل فيؤدي ذلك إلى النتيجة أداء آلياً؟

لنفرض أنك في حجرة فيها كومة كبيرة من البطاقات مع كتاب قواعد، وعلى البطاقات رموز كتابة صينية وأنت لا تحسن قراءة اللغة الصينية، والكتاب يعرض قوائم بالمدخلات والمخرجات، نحو: إذا أدخلت سلسلة معيّنة من البطاقات تخرج سلسلة معيّنة أخرى منها. من الواضح أنه إذا كان كتاب القواعد هذا جيداً فإنك تستطيع أن تحصل على إجابات مفيدة للعبارات الصينية المدخلة، أي إجابات يفهمها القارئ الذي يحسن قراءة اللغة الصينية وذلك دون أن تفهم بطاقة واحدة من هذه البطاقات. ومثل ذلك يقال عن الكمبيوتر المجهز بكتاب قواعد جيد (أي مجهز ببرنامج) فيمكن لهذا الكمبيوتر أن يجيب إجابات مفيدة باللغة الإنكليزية تشبه الإجابات البشرية دون أن يفهم الكمبيوتر كلمة واحدة من هذه الإجابات.

وتنسب هذه الحجة التي تعرف بحجة الغرفة الصينية إلى جون سيرل الذي يدعي أنه لا يمكن لأي برنامج كمبيوتر أن يكون عقلاً، وأن الآلات الوحيدة القادرة على التفكير هي الآلات التي نسمّيها أدمغة.

وكما هو منتظر فإن هذه الحجة لم تلق قبولاً حسناً عند الذين يجدون في مثال الكمبيوتر نموذجاً مرغوباً للعقل، ولكن هذه الحجة تمتاز على الأقل بميزة وهي دفعنا إلى السؤال من جديد: هل المخرجات المشابهة للمخرجات البشرية هي حقاً اختبار كاف للفهم، كما يفترض اختبار تيورينغ المشهور؟

هل توافق على... ؟

١- أنّ سبينوزا كان على حق حين قال بأن قولنا إن العقل هو عِلّة السلوك ما هو إلا اعتراف بالجهل؟

٢- أنّ قولنا بأن العقل ليس عِلّة السلوك يستلزم أن نتظاهر بأننا أجسام بلا عقول ولا إرادة؟

٣- أنّ أجهزة الكمبيوتر تختلف عنا من حيث أن لا وعي لها؟

٤- أنّنا نكتسب كل معرفتنا بالعالم عن طريق الدماغ؟

الفصل الثاني والعشرون

الحقيقة

اقترحنا في الفصل السابق أنه ربما لم يكن للأفكار وجود، كما اقترحنا في الفصل الذي قبله أنه ربما لم يكن للعالم الخارجي المستقل وجود . فكيف إذن يمكن أن نفهم الحقيقة؟ أما منطق العرف الشائع فيعتبر الاعتقاد الصحيح بأنه الاعتقاد الذي يقابل الأشياء كما هي عليه في الحقيقة، ولكن الطرفين كليهما في هذه المقابلة المزعومة قد أصبحا عرضة للشك . وسوف نبحث في هذا الفصل نظرية التقابل بين الحقيقة ومنافسيها.

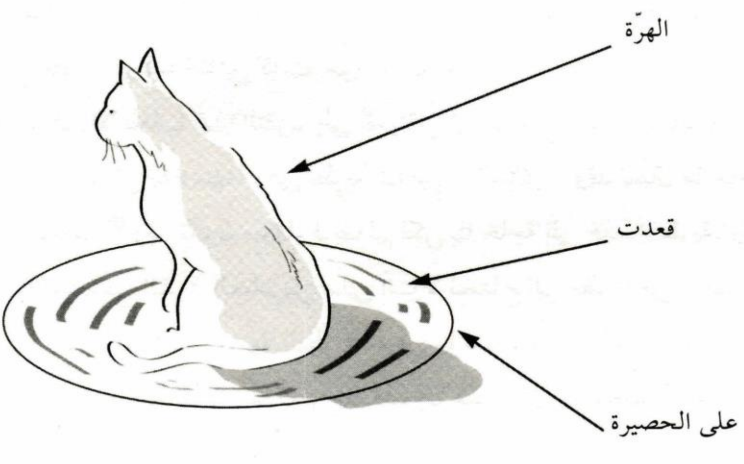
كان لوك يفهم الإدراك كما رأينا في الفصل العشرين على أساس التشابه أو عدمه بين الشيء الداخلي والخارجي، فيكون الإدراك دقيقاً أو موثوقاً به إذا كان الشيء الداخلي صورة مماثلة للشيء الخارجي، ويكون الإدراك غير دقيق أو مضللاً إذا لم يكن كذلك . ويمكن أن نعلم حقيقة العالم من حواسنا عند وجود تقابل أو تناظر بين الداخلي والخارجي فإذا فسد هذا التقابل كانت حواسنا كاذبة .

ويعود بعض الإعجاب بهذا التقرير إلى أنه ينقل إلى موضوع الإدراك نظرية قديمة في الحقيقة لا تكاد تمكن مقاومتها، وهي نظرية التقابل أو التناظر . وقد تسأل ما حاجتنا إلى نظرية في الحقيقة ؟ وقد تكون محقاً، فربما لم تكن بنا حاجة إلى هذه النظرية. وقد أصرّ بعض الفلاسفة في القرن العشرين على أننا لا نحتاج إلى نظرية في الحقيقة على الإطلاق، وسوف نعود إلى وجهة النظر هذه في ما بعد . ولكن السؤال يبدو سؤالاً لا ضرر منه، فلا ريب أننا نعلم ماذا نعني إذا قلنا إن هذا الشيء صحيح أو حقيقي، وإذاً فاشرح لنا . . . .

أما الجواب الذي لا يقاوم فهو أننا إذا قلنا عن شيء من الأشياء إنه صحيح أو حقيقي، فإن الأشياء هي كما نقوله عنها، فإذا قلنا إن الجنود الدمى مصطفة صفاً جميلاً، وكانت هذه الجنود الدمى مصطفة فعلاً كذلك، فلا ريب أن ما قلناه عنها صحيح إذاً . إن الوضوح

وكما قال أرسطو: إن قولنا عما يكون إنه لا يكون أو عما لا يكون إنه كائن هو قول باطل، في حين أن قولنا عما يكون إنه كائن وعما لا يكون إنه غير كائن هو قول صحيح (في الفلسفة، والتاريخ غير معروف يقيناً).

(اللغة تناظر الواقع الحقيقي)



الناصع لهذا الجواب يجعلنا نظن أن السؤال المطروح مقبول وإن كان أسهل مما اعتدناه.

نظرية التقابل

ولكن، لنمضِ خطوة أخرى. إننا إذا قلنا إن الأشياء هي كما يقال عنها، فماذا يعني ذلك بدقة ؟ ألا يمكن أن نفسّر الأمر من دون هذا اللف والدوران ؟ وقد يبدو هذا سهلاً كذلك: فتكون الأشياء هي كما يقال عنها إذا كانت الأشياء كما هي عليه تقابل ما يقال عنها. وباختصار، فالحقيقة يمكن تعريفها بأنها التناظر بين التأكيد والحقيقة.

وهذا رائع. ولكن كيف يمكن أن نكشف هذا التناظر في حالة معيّنة ؟ فكيف يصح مثلاً قولنا عن ترتيب الجنود المعيّن هذا بأنه يناظر كلمات «الاصطفاف الجميل». أليس لكل تقابل طرفان ؟ فينبغي لكلمات «الاصطفاف الجميل» أن تمثل الأشياء التي تتشكل بشكل واضح كخط مستقيم، فإذا نظرنا إلى الجنود الدمى رأينا هذا الشكل، ولعل الكلمات تستحضر أفكاراً في عقولنا تقابل الأفكار الحادثة عند النظر إلى الترتيب الحقيقي لجنود الدمى.

ولكن إذا فُسِّر التقابل على أساس الأفكار كما سبق فلا بد عندئذ من ظهور مشكلة حجاب الظواهر التي أصبحت مألوفة لنا الآن، مما يجعل من المحال إثبات التقابل في أي حالة حقيقية. بل إننا حتى لو لم نعتمد على الأفكار التي قال بها لوك فإن الاقتراح هو إثبات التقابل أولاً ثم التصريح على أساسه بصحة العبارة. ولكن كيف نثبت هذا التقابل؟ إننا إذا فهمنا ما يراد التأكيد عليه ونظرنا إلى الوضع لم ينفعنا الحديث عن التقابل في شيء، بل نحن نفهم وننظر وكفى. أما إن كان التقابل من ناحية أخرى علاقة غامضة لا يمكن تحليلها، فريدة (قائمة بذاتها) بدائية أو ما إلى ذلك، لم ينفعنا ذلك أيضاً في اكتساب فهم جديد للحقيقة. وكذلك يتبيّن أن التقابل إما أن يُلزمنا بشيء يستحيل الكشف عنه وإما أن يدعنا كما نحن فلا ينفعنا بشيء جديد. وفي كلتا الحالتين نعود بخُفّي حُنين إلى سؤالنا: ما معنى أن نقول عن الأشياء هي كما نقوله عنها ؟ وماذا يمكن أن يقال في تفسير هذا الحرف الصغير (ك) ؟.



بيرس

(كتب بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) عن الحقيقة):

إن ما نعنيه بالحقيقة إنما هي الفكرة التي يكون من المقدّر أن تتم الموافقة عليها من قبل جميع الذي يحققون، والواقع الحقيقي هو ما تمثله هذه الفكرة.

ونظرية الحقيقة ذات الحد المثالي هذه، هي نظرية أهم من نظرية المذهب العملي (البراغماتي) المعاصر الذي يقول به جايمس، وإن كانت هذه النظرية لا تخلو مع الأسف من المشكلات الخاصة بها.

وإذا كان بوسعنا أن نقول ذات يوم عن عبارة ما إنها صحيحة فلا بد لذلك من أن نعرف أن البحث قد بلغ غايته، فكيف يمكن لنا أن نعرف ذلك ؟ وكما سبق فيبدو إما أننا لا يمكن أن نتأكد من بلوغ الغاية النهائية، وإما أننا لا نعرف أنه تم بلوغها لأننا نعتقد أن النتيجة صحيحة (وهذا يعني أن نظرية الحد المثالي تعتمد، بالأحرى، على الحقيقة دون تفسيرها).

(وكذلك لوك)

لقد حاول لوك جاهداً أن يأخذ خير ما في الموقفين، ففرّق بين الحقيقة اللفظية (وهي الحقيقة التي تصفها نظرية الترابط) والحقيقة الواقعية (التي يؤمنها التقابل)، وكتب في ذلك يقول :

... وهذا ليس إلا حقيقة لفظية ترتبط فيها الاصطلاحات وفق توافق الأفكار التي تعبّر عنها هذه الاصطلاحات أو اختلافها ودون اعتبار لوجود أفكارنا وجوداً حقيقياً في الطبيعة ... فهي تشمل الحقيقة الواقعية إذا كانت أفكارنا أفكاراً نعلم أنه يمكنها أن توجد في الطبيعة (مقالة، ١٦٨٩).

الترابط والمذهب العملي* (البراغماتي)

يئس بعض الناس من التقابل فحاولوا تفسير ما نعني بالحقيقة بطرائق أخرى، ومن هؤلاء من يشير إلى أن الأشياء التي نقبل صحتها تتوافق معاً لتشكل منظومة واحدة، أو هي تترابط، وربما كان ما نعنيه بقولنا عن شيء بأنه صحيح هو أنه ينسجم ويتوافق مع كل شيء آخر نؤمن به . وهذا المذهب هو المختار عند المثاليين الذين لا ينظرون بعين الرضا إلى التقابل مع العالم الخارجي إن لم يكن (لهذا العالم) وجود.

ولكن الترابط يسلك مع الأسف سلوك التقابل تماماً، فإننا إن سألنا كيف نكشف الترابط في أي حالة معيّنة وجدنا أن ذلك إما أن يؤدي بنا إلى شيء يستحيل إثباته (كالمثالي الصوفي عند جواشيم) وإما أن نجد أننا لا نستفيد منه علماً جديداً بالحقيقة. فإن فسّرنا ترابط معتقدين على أساس الضرورة المنطقية مثلاً، فنحن في ذلك نفترض الحقيقة افتراضاً مسبقاً ولا نفسّرها، لأن قولنا عن عبارتين بأنهما منسجمتان منطقياً إنما يعادل قولنا بأنهما يمكن أن تكونا كلاهما صحيحتين في الوقت نفسه.

فلندع ذلك ولننتقل فوراً إلى المذهب العملي (البراغماتي) (وهو المذهب الذي يتم الآن إحياؤه من جديد على أنه نظرية أميركية خاصة). فإذا قلنا في هذا المذهب عن شيء إنه صحيح فذلك يعني أنه يعمل أو أن الإيمان به يجعل حياتك أفضل . وقد كتب وليام جايمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) يقول: يمكنك أن تقول ... إما أنه مفيد لأنه صحيح وإما أنه صحيح لأنه مفيد، فلا فرق في المعنى بين القولين، وإذا أردنا التعبير المباشر الموجز قلنا إن الصواب ما هو إلا المفيد أو المناسب من حيث طريقة تفكيرنا كما أن الصحيح هو المفيد أو المناسب من حيث طريقة سلوكنا (المذهب العملي (البراغماتي)، ١٩٠٧).

ومن ذلك يبدو أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً أن الشمس انفجرت قبل سبع دقائق لأن ذلك لا يجعل حياتنا أفضل أبداً بل إن النتيجة السيئة لذلك هي فناء الحياة على الأرض في خلال دقيقة واحدة . فإن قيل الآن إن «العمل» يعني في هذا المقام توليد تنبؤات ناجحة،

* يطلق على المذهب البراغماتي أيضاً اسم المذهب الذرائعي.



وليام جايمس

يقول «فرانك رامسي» (١٩٠٣ ــ ١٩٣٠) عن الحقيقة :

من الواضح أن قولنا إن مقتل قيصر صحيح لا يعني إلا أن قيصر قد قتل، وقولنا «إن مقتل قيصر باطل» يعني أن قيصر لم يقتل، وما هذه إلا تعابير نستعملها أحياناً للتأكيد أو طلباً لبلاغة الأسلوب (الحقائق والقضايا، ١٩٢٧) .

(النطق الأدائي)

ينسب مفهوم النطق الأدائي إلى ج-ل أوستن . فالنطق الأدائي يبدو (نحوياً على الأقل) مشابهاً للتأكيد الذي يمكن أن يكون صحيحاً أو باطلاً، ولكنه يُستعمل في أداء عمل ولا يستعمل للوصف أو التقرير. وقولنا : «أعدك بأن أكون هناك» مثال، وكذلك قولنا «أحذرك من الذهاب».

وبذلك فإذا كان قولنا «إن مقتل قيصر صحيح» يعني ما يعنيه قولنا إنني أقبل أو أقر بأن قيصر قُتل، وإن كان قولنا «أقبل أو أقرّ» مماثلاً لقولنا «أَعِدُ أو أحذر»، فالحقيقة عندئذ أدائية.

أو الانسجام مع سائر ما نعرفه، فإننا بذلك نعود في ما يبدو إلى نظرية التقابل أو الترابط، وسنجد المقصد نفسه ينتظرنا إذا سألنا لماذا كانت للعبارة الصحيحة أو الاعتقاد الصحيح عواقب حسنة (إن كانت لهما هذه العواقب)، أليس ذلك لأن العبارة الصحيحة تعرّفنا بالأشياء كما هي عليه أو تنسجم انسجاماً لطيفاً مع سائر ما نعرفه؟ وبالطريقة نفسها يمكن أن نسأل في نظرية الترابط لماذا ترابطت هذه المجموعة من العبارات بعضها ببعض، أكان ذلك محض اتفاق؟ أما منطق العرف الشائع فيقول إنها ترابطت لأنها تطابق عالماً وحيدًا، وهذا يعود بنا إلى نظرية التقابل، وهي نقطة الانطلاق بالنسبة إلى نظريات الحقيقة.

نظرية الفائض (أو الزيادة عن الحاجة)

وتذهب نظرية حديثة طريفة مع ذلك إلى أننا إذا قلنا إن عبارة من العبارات صحيحة، فليس لقولنا هذا من الوزن ما تفترض نظريات التقابل والترابط والمذهب العملي (البراغماتي). فنحن لا نربط بين هذه العبارة وأي شيء آخر (سواء أكان العالم الخارجي أم مجموع معرفتنا الحالية أم عواقب الإيمان بها في المستقبل). ونحن لا نقدم ادعاء معلوماتياً (حقيقياً) جديداً، وإنما نعلن تأييدنا للعبارة أو نؤكدها بشكل جازم أو متساهل، وباختصار فقولنا إنها صحيحة هو قول ذو معنى أدائي لا حقيقي معلوماتي. ولا ريب في أننا نستعمل الوصف بالصحة بهذه الطرائق، في التأييد والتأكيد، ولكن كيف نعزم على تأييد عبارة معيّنة دون غيرها؟ ولماذا نريد أن نؤكد عبارة معيّنة ونسلّم بأخرى، فهذا ليس نزوة، بل إننا نضيف هذه المستويات الأدائية الإضافية من المعاني لأننا نظن أن العبارة المقصودة تخبرنا عن ماهية الأشياء أو أنها عبارة يتطلبها كل ما نؤمن به أو ما هو ضروري للتعامل مع الحياة تعاملاً ناجحاً. وكذلك فلكي يكون الادعاء (بنظرية الفائض الجديدة للحقيقة) مثيراً للاهتمام فلا بد أن يزعم بأن الأسباب التي تحملنا على أن نقول بأن عبارة ما صحيحة ليست بعض ما نعنيه إذا سميناها صحيحة. وبذلك فإن نظرية الفائض إذا فسّرناها على هذا النحو تدّعي أن جواب مسألتنا الأصلية (حول ما نعنيه بقولنا عن أمر

من الأمور إنه صحيح) يكون جواباً كافياً إذا رتّبنا استعمالات التعبير الأدائية في قائمة . أما استعراض الأسباب التي تحملنا على أن نقول بصحة عبارة ما فهذه مهمة أخرى.
فإذا قبلنا بهذا، يكون السؤال التالي هو: «هل يكون من المجدي القيام بهذه المهمة الأخرى، وهل ينبغي لنا أن نحاول توصيف الأسباب التي تحملنا على الاعتقاد بصحة العبارة توصيفاً عاماً أم لا»؟

ولا ريب أنه من الممكن أن نقول لا، والذين تأثروا بفكرة ويتجنشتاين حول تصور التشابه الأسري ما كادوا يصبرون على قول ذلك. وقد أشار ويتجنشتاين إلى أن كثيراً من أفكارنا اليومية المألوفة ليست معرَّفة تعريفاً دقيقاً، فهل تستطيع تعريف الكرسي مثلاً تعريفاً جامعاً مانعاً لا يستثني كرسياً واحداً ولا يشمل إلا الكراسي دون غيرها؟ وهل تستطيع تعريف كلمة الألعاب تعريفاً يشمل ألعاب الكرة المختلفة وألعاب ورق اللعب المختلفة وتمثيل الأدوار؟ أما ويتجنشتاين فكان يظن أننا نستطيع التعامل مع الكرسي والألعاب وكثير غيرهما من التصورات لوجود كثير من الأمثلة عن هذه التصورات لا لأننا نملك تعريفات ورقية جامعة مانعة لها.

وقد أراد ويتجنشتاين بذلك تحذيرنا من الفكرة المألوفة في منطق العرف الشائع (وهي الفكرة التي استفاد منها سقراط فائدة كبيرة) وهي أننا إذا أطلقنا اسماً واحداً على كثير من الأشياء فلا بد من وجود شيء مشترك بين هذه الأشياء، وإن صح ما ذهب ويتجنشتاين إليه فإننا حين نقول عن عدد من العبارات إنها صحيحة فقد لا نجد أي شيء مشترك بين هذه العبارات أو بين قراراتنا بتأييدها. وربما كان لدينا سبب معيّن لتأييد الحقائق الرياضية وسبب آخر للحقائق الأخلاقية، وسبب ثالث للحقائق اليومية التي تحيط بنا، وأسباب أخرى بعد ذلك لحقائق الاقتصاد والفيزياء الجُسَيمية. فإن كان الأمر كذلك فإن محاولة توصيف الأسباب التي تجعلنا نقول عن عبارة ما إنها صحيحة توصيفاً عاماً وحيداً هي محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية .

وقد كان تحذير ويتجنشتاين من البحث عن جوهر الأشياء تحذيراً مهماً، ولكنّ ذلك

لا يعني أن جميع محاولات التعميم مخفقة حتماً، بل على العكس من ذلك فإنه تفسير لكيفية عمل التعميم في كثير من الأحوال على الأقل (أي عن طريق الأمثلة النموذجية والاستمدادات التلقائية منها وليس عن طريق التعريفات التي تُكتب على الورق). وعلينا بذلك أن نعطي أمثلة نموذجية للحقيقة، وهذا بفضل الإتقان أمر بسيط، ومثال جنود الدمى مثال صالح لذلك، وإني على يقين من أنه يمكن استحضار مئة مثال آخر.

الخلاصة

إذاً، ما الذي أخطأنا فيه من قبل؟ لقد قلنا إن عبارة «الجنود الدمى مصطفة صفاً جميلاً» هي عبارة صحيحة إن كانت.. أجل... مصطفة صفاً جميلاً. ولكن ذلك إذا اعتبرناه خلاصة لمعنى قولنا عن العبارة إنها صحيحة فهي، في ما يبدو، خلاصة غير وافية لا تكفي لتفسير ذلك، مما أغرانا باستعمال كلمة كبيرة (كالتقابل والترابط وما إليهما) آملين بذلك أن تستطيع كلمة من هذه الكلمات أن تخفي ما في التفسير من ثغرات وفجوات. ولكننا ما كدنا نطلب خلاصة عن التقابل إلخ... حتى تبخّر أملنا بفائدة هذه الكلمات الكبيرة ولم يبق لدينا إلا التناقض والغموض.

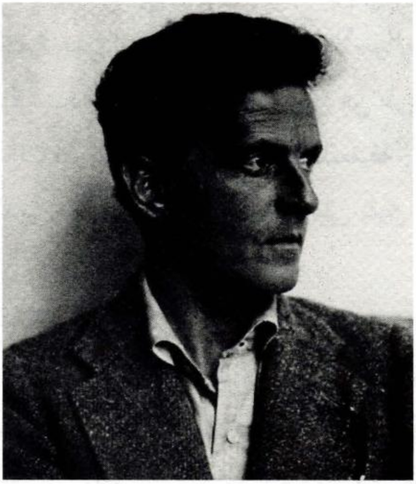
قد يذكر القارئ أننا تخلّينا في الفصل السابع عشر عن محاولة تعريف التشابه على أساس أن التشابه أمر أساسي جداً بحيث لا يمكن تفسيره بدلالة أي تصوّر آخر. وقرّ عزمنا عند ذاك على إعطاء أمثلة عند الحاجة دون إعطاء التعريف . وها قد وجدنا الأمر نفسه مع الحقيقة، ولكن هذا الإخفاق الذي يبدو في هذه المرة إخفاقاً بسيطاً (في إيجاد التعريف المنشود) هو إخفاق يمكن تفسيره على ضوء إدراك ويتجنشتاين أن تكوين التصورات أمر يتم كثيراً عن طريق الأمثلة دون التعريفات، وهذا يمكّننا من قبول نظرية التقابل التي لا نكاد نستطيع مقاومتها شريطة أن نبيّن معنى التقابل بإعطاء الأمثلة وأن نقاوم الإغراء بطلب التعريفات الورقية .

والآن، من ذا الذي يستطيع أن يقول إننا لا نصل بالفلسفة إلى شيء؟

يقول «ويتجنشتاين» في كيفية التصنيف:

كيف ينبغي أن نفسر لأحد ما ماهيّة اللعبة؟ أتخيل أننا ينبغي أن نصفّ بعض الدمى له وقد نضيف بعد ذلك فنقول: إن هذه وما يماثلها تدعى دمى. وهل تزيد معرفتنا نحن أنفسنا على ذلك ؟ فهل يقتصر عجزنا عن بيان معنى الدمى الصحيح حين نحاول بيانها لغيرنا فقط؟ (أبحاث فلسفية، ١٩٥٣).

لاحظ أن الادعاء بأننا نصنّف بالأمثلة والاستمداد التلقائي يتجاوز إلى حد بعيد ادعاء التصنيف بالتشابهات المتعددة لا بالمتشابهات المنفردة (راجع الفصل ١٦).



ويتجنشتاين

هل توافق على أنّ... ؟

١- العبارة تكون صحيحة إن كانت تطابق الحقائق ؟

٢- العبارة تكون صحيحة إن كان التصديق بها يجعلك أسعد مما لو لم تكن تعتقد بها؟

٣- تعريف تصوّر مثل الحقيقة تعريفاً مكتوباً أمر غير ممكن؟

٤- معنى قولنا عن شيء إنه صحيح معنى نفهمه جميعاً، ولا حاجة بذلك إلى التعريف؟

الفصل الثالث والعشرون

الموضوعيّة

دافعنا في الفصل السابق عن نظرية بسيطة من نظريات التناظر في الحقيقة، ونعود الآن إلى قضية استقلال الحقيقة الواقعية لكي نوحّد كثيراً من المسائل التي درسناها (باعتبارها مسائل مضادة للواقعية).

من الممكن، إذاً، تعميم الأسباب التي تحملنا على القبول بصحة عبارة من العبارات، وهذا التعميم هو أن العبارات الصحيحة تطابق الحقيقة الواقعية. وفضلاً عن ذلك فإن تأكيد هذا التعميم قد يكون مهماً عند قيام علم جديد مثلاً (ومن ذلك الخلاف المتعلق بـ أ-أ ميلن في الثلاثينيات من القرن العشرين حول النسبية في علم الهيئة). ولكن تفسير التعميم إنما هو مسألة عرض أمثلة نموذجية وليس تعريفات على الصفحات، أو بعبارة أخرى فإن التقابل هو تعبير آخر عن الحقيقة وليس تفسيراً نهائياً لها.

قد يبدو هذا أمراً بالغ السهولة، وهو كذلك فعلاً، فهو، أولاً، يتخلّى عن الاستعجال في إيجاد تفسير لمسألة الحقيقة التي بقيت دون حلٍ. ثم هناك مع الأسف مسألة خطيرة أخرى قريبة إلى مسألة تعريف الحقيقة تلوح في الأعماق بشكل مرعب وهي مسألة الموضوعية.

إننا نفترض عادة، بكامل الرضى، أن العبارة موضوعية إذا قامت صحتها على طبيعة الأشياء كما هي دون تدخّل منا، وما هذا في الحقيقة إلا ضربٌ مدعوم من التطابق (بين ما نقول وطبيعة الأشياء كما هي عليه) نستعمله الآن لتفسير الحقيقة تفسيراً أكثر موضوعية أو أكثر دقة أو أقرب إلى العلم أو تفسيراً لا مجال لاختلاف وجهات النظر فيه، أو هو على كل حال تفسير لنوع أفضل من أنواع الحقيقة. وقولنا إن الجنود ـ الدمى مصطفة اصطفافاً جميلاً هو قول صحيح إذا كان الجنود مصطفين كذلك فعلاً ولكنه ليس قولاً صحيحاً موضوعياً لأن جمال الاصطفاف أمر يتعلق تقديره بالمشاهد وليس أمراً منفصلاً عنه، ففي هذه الحالة نجد عنصراً من عناصر الرأي الذاتي.

(إخفاق التقابل)

كان رد فعل بركلي على التقابل الذي ادّعى لوك وجوده بين العالم الداخلي والعالم الخارجي بقوله إنه إن لم يكن من الممكن التوصل إلى العالمين توصلاً مستقلاً، ففي وجود عالم واحد كفاية. وقد يكون من المغري الرد على الإخفاق الظاهر لنظرية التقابل في الحقيقة رداً مماثلاً في دقته بأن نقول إنه إن لم يكن بالإمكان تعريف التقابل بين اللغة والحقيقة الواقعية فما هذا التفريق بينهما إلا تفريق خادع أيضاً، فلا وجود إلا للغة.
وقد أيد ريتشارد رورتي (١٩٣١ -) بعض أشكال وجهة النظر هذه فقال: «إن زعم درّيدا بأنه لا وجود لشيء خارج النص هو قول صحيح من حيث ما ينكره من مفهوم ضمني ولا يصح من حيث ما يؤكده من منطوقة ولا قوة لقولنا إن النصوص لا تشير إلى أفكار لا نصّية (خارج النص) إلا في ما جاءت به أقوال البراغماتيين القديمة المتكررة إلى حد الاجترار بأن توصيف دلالة (القول) أو توصيف ما يشير إليه القول لا بد أن يصير إلى بعض قوائم المفردات. والمرء بذلك إنما يوازن بين وصفين يوصف بهما الشيء ولا يوازن بين الشيء في نفسه وبين وصفه. وما هذه الدعوى المتكررة.... إلا صياغة جديدة لملاحظة بركلي الصريحة بأن الفكرة لا تماثلها إلا فكرة، وما هذا كله إلا مجرد طرائق مضللة من القول بأننا لن نرى الحقيقة الواقعية رؤية صريحة مكشوفة غير مقنعة ومجرّدة نراها بأمّ العين» (عواقب المذهب العملي «البراغماتي» ١٩٨٢).
هل تذكر تلك الصورة التي تمثل وجه الطبيعة وقد غطّاه قناع النظرية تغطية كاملة (في بداية هذا الكتاب في الفصل الأول)؟ فإن لم يكن من الممكن حقاً كشف القناع فما افتراضنا وجود وجه خلف القناع إلا حشوٌ غير مطلوب.

(الحقائق المستقلة)

هذا العنصر التقويمي هو شكل من أشكال بعد العبارة عن الموضوعية، وليس هو بالشكل الوحيد، فقد يقول بعضهم مثلاً بأن «الجندي» ليس موضوعياً هو الآخر، فقد تختلف وجهات النظر في اعتبار الشخص نفسه جندياً أو طالب حرية أو بعض حرس السجن أو إرهابياً أو شرطياً مسلّحاً أو جاسوساً الخ.... وقد يقال كذلك إن الاصطفاف أمر يتعلق بالنزعة البشرية في رؤية الأنماط في حين أن كل ما يوجد فعلاً إنما هو عدد من الأفراد القائمين فرداً يليه آخر فثالث. وكلمة «اللعبة أو الدمية» كلمة تتعلق دون شك بعادة حضارية يُعطى فيها الأطفال أشياء ليلعبوا بها، في حين لا تجد في القائمة النهائية لمحتويات العالم أي ألعاب، وهلمّ جرّا.

ومن المعاني المختلفة، التي قد تُفهم بها الموضوعية، معنى ذو أهمية خاصة هو استقلال اللغة البشرية. وبهذا المعنى فإن قولنا إن الأشياء هي، موضوعياً، ذات شكل وصفات معيّنة إنما يعني أن كونها كذلك لا يتعلق بالطريقة التي نختارها لوصفها أو تصنيفها. أما وجهة النظر المخالفة (التي طرحها إلى حدّ ما كل من سابير وورف) فهي أنّ اللغة هي التي تركّب الحقيقة الواقعية، فلا يتعلق الأمر بحقيقة الأشياء كما هي مستقلة عن طريقة وصفها بالكلمات التي نختارها. ولا ريب أنه توجد مشكلات مهمة تتعلق بتحليل أفضلياتنا إلى عوامل وتحليل اللغة والحضارة وعلم النفس لكي نصل من ذلك إلى ضرب من المعرفة أكثر موضوعية. ولكنني سأتجنب مشكلات النسبية الرائجة هذه الأيام، وأركّز بدلاً من ذلك على فكرة عامة مفادها أن الأشياء مستقلة عن معرفتنا بها، وقولنا إن الأشياء مستقلة عن المشاهد بهذا المعنى يعني قولنا بأنها في حالتها التي تكون بها سواء أعرفنا ذلك عنها أم لم نعرفه. والعالم هو كما هو دون نظر إلى ما قد نكشفه منه.

قد يبدو ذلك هو منطق العرف الشائع ، فقد كانت الأرض في حالة معيّنة محدّدة قبل أن توجد الحياة الواعية التي يمكن أن تلاحظ ذلك، وإذا ما تحوّل هذا العالم كله، كما

يفترض قانون الإنتروبيا*، إلى سديم رقيق من غاز متجمد مختلط فسوف يكون في افتراضنا غازاً متجمداً مختلطاً حتى ولو وُجدت حياة عاقلة يمكن أن تشاهد ذلك. والخلاصة فإن منطق العرف ـ والعلم كذلك أحياناً ـ يتعاملان مع تصور الحقيقة الواقعية الموضوعية أو المستقلة عن المعرفة بها، وقد نقول إذا أردنا أن نضع لذلك عنواناً إن منطق العرف الشائع موضوعي في نظرته إلى العالم.

ومنطق العُرف موضوعي كذلك في نظرته إلى الحياة العقلية للآخرين، فنحن نعتقد في الغالب أن لغيرنا من الناس حياة عقلية كحياتنا لا تتعلق بما يعرف عنها أي مشاهد، وأحلام هند في يقظتها هي أحلامها، بصرف النظر عما أعرفه أنا أو تعرفه أنت منها.

ومنطق العرف أيضاً موضوعي في نظرته إلى الماضي، فنحن غالباً ما نظن أن حقائق الماضي هي حقائق محددة تحديداً تاماً وإن لم يعرفها أحد الآن، ولم يعرفها أحد قط، وربما لن يعرفها أحد في المستقبل، فكيف يمكن للماضي أن يؤدي إلى الحاضر إن لم يكن حقيقياً كالحاضر ؟ وكيف يمكن للحالة المعرفية الحاضرة لنوع معيّن من أنواع الحيوان في كوكب صغير أن يؤثر في حقيقة الماضي ؟

مشكلات الاستقلال

ولكن لنفترض أن هذه الحالة المستقلة في زعمنا للأشياء ليست أمراً يتفق أننا لا نعرفه ولكننا نستطيع أن نعرفه إن أردنا، ولنفترض كما هو الحال غالباً في ما يبدو أن ذلك أمر لا يمكن لنا أن نعرفه. وكذلك يعتقد منطق العرف بأننا لا يمكن أن نعرف معرفة مباشرة بأي طريقة من الطرق حياة الآخرين العقلية، ولا يمكن أن نعرفها إلا معرفة غير مباشرة بمشاهدتهم أو سؤالهم، كما أننا لا يمكن أن نعرف الماضي السحيق (معرفة مباشرة)، ولكننا نستطيع أن نستدل على الماضي من الحاضر أو المستقبل. بل إننا لا يمكن بعد ما

* الإنتروبيا: أحد العوامل المعتمدة في الرياضيات، يستعمل كمقياس للطاقة غير المستفاد منها في نظام ديناميكي حراري، ويرمز إلى ميل افتراضي لجميع أنواع المادة والطاقة في اللون حالة من التوحيد الهامد.

ذكرناه من مشكلات الإدراك أن نعرف العالم الخارجي أيضاً معرفة مباشرة في ما يبدو، ولا بدّ لنا من الاستدلال على طبيعة الأشياء كما هي عليه من خبراتنا وتجاربنا.

وفوق ذلك فإن هذا، وإن لم يصحّ في عالم الأجسام الكبيرة المألوفة نتيجة تحليل الإدراك العقلي، فإن علمنا الحالي، في أفضل أحواله، يعلّمنا في ما يبدو أن ذلك يصح على مستوى الجسيمات الدقيقة نتيجة أثر عملية القياس في الشيء الذي يراد قياسه (راجع نهاية الفصل العشرين).

إذاً، فإن مشكلاتنا القديمة تعود إلى الظهور في هذه الأحوال كلها، فكيف يمكن وجود المعرفة غير المباشرة إن كانت المعرفة المباشرة غير ممكنة ؟ وإن كانت التجربة والخبرة مصدر تصوراتنا جميعاً (كما يدّعي المذهب التجريبي) فكيف لنا حتى أن نتصور الأشياء التي لا تدخل في نطاق الخبرة والتجربة المباشرة ولا نعرف عنها شيئاً ؟ والسؤال الأول هجوم على ادعائنا المعرفة والآخر هجوم على ادعائنا فهم أي شيء يتعلق بالعقول الأخرى أو الماضي أو العالم الخارجي (وأشياء أخرى لم أذكرها). والسؤال الأول ضربٌ من الشك، والآخر ضربٌ من إنكار الواقعية كما يمكن أن نسمّيه لأنه يذهب إلى أن فكرة الواقع الحقيقي مستقلة عن المعرفة البشرية أمر لا معنى له.

والذي حدث هنا هو أن منطق العرف الشائع تخلّى عن ادعاء المعرفة المباشرة تحت ضغط المصاعب التي ظهرت من هذا الادعاء، دون أن يتخلّى مع ذلك عن الادعاء باستقلال مواضيع المعرفة ؛ فهو ما يزال يصر على أن معرفتنا وإن كان لا بد فيها من وساطة أجهزة الحس عندنا أو وساطة طرائق الكشف عن المعرفة فإنها معرفة بأشياء مستقلة لا صلة لها بتلك الأجهزة أو الطرائق. ولكن ما جدوى الإصرار على أن الأشياء مستقلة إن كانت هذه الأشياء لا تصل إلينا إلا بشكل تابع غير مستقل؟

دفاع عن منطق العُرف الشائع (أو الحِسّ المشترك)

من الطرائق المهمة في الدفاع عن منطق العرف أن نقول إن المباشر والمستقل

(النسبيّة)

النسبيّة كلمة يصحّ أن يقال فيها إنها أقل الكلمات فائدة في الفلسفة، فهي كلمة ليس لها معنى متفق عليه، وهي مع ذلك تثير ردود فعل انفعالية شديدة بين مؤيديها ومعارضيها.

وترتبط هذه الكلمة، مع ذلك، بمجموعة مهمة من القضايا (ولذلك يتكرر ورود هذه الكلمة) وقد يحسن بنا لذلك أن نحاول تلخيص الأنواع الرئيسة من النسبية، وما هي...

فصاحب النسبية يقسم الناس أولاً إلى داخليين وخارجيين وذلك وفق اشتراكهم في مجموعة معيّنة من العقائد والأفعال، ثم يؤكد صاحب النسبية بعد ذلك على قيمة هذه المجموعة، أو يؤكد على معناها، أو منطقيتها، أو حقيقتها، ثم يدّعي دعاوى هي بحسب ما فيها من السُمّية المتزايدة:

١ـ إن كل تقويم يقوم به من هم في الخارج يتضمن المشاركة في مجموعة مماثلة أو منافسة من المعتقدات والأفعال.

٢ـ ومن المقبول أن يختلف من هم في الداخل والخارج في تقويم المعتقدات والأفعال.

٣ـ وليس ممكناً لمن هم في الخارج أن يقوِّموا هذه المعتقدات والأفعال تقويماً صحيحاً.

ومثال ذلك أن صاحب نسبية الحقيقة من النوع الأول قد ينكر وجود نظرة إلهية نستطيع منها أن نرى الأشياء على حقيقتها، وصاحب نسبية القيمة من النوع الثاني قد يدعي أنه من المقبول أن يختلف الناس في ما يضعون من قيمة للإيمان بالله أو يختلفوا في قيمة الرسم المجرد أو قيمة التعاطف والتراحم، وهذا الخلاف الظاهري ليس بالخلاف الذي نتوقع أن نحله أو نحاول ذلك. وقد يدعي صاحب نسبية المعنى من النوع الثالث أنه لا يمكن للعلماء الإنتربولوجيين الذين يدرسون الأمم الوحشية من الغربيين (أو الشرقيين) أن يعرفوا معنى عقائد «الأزاند» في السحر بالنسبة إلى الأزاند أنفسهم.

ومن الآراء التي تنسب أحياناً إلى ويتجنشتاين رأي خلاصته أن المعايير المنطقية لا توجد إلا في المزاولة في مجال واسع (كمجال الطب الغربي أو السحر الأزندي): وأنه لا وجود لمعايير منطقية في المزاولات كلها. ولا يُعدّ هذا الرأي شكلاً من أشكال النسبية وفق الإطار العام أو الأسس التي سبق تلخيصها لأن هذا الرأي يقول إنه لا يمكن حتى لمن هم في الداخل أن يجيبوا عن الأسئلة المتصلة بمنطقية المزاولة كلها من حيث هي مزاولة (بل لا يمكن طرح هذه الأسئلة).

والإطار الذي سبق تلخيصه يجعل للنسبية في إجمالها اثني عشر نوعاً أساسياً، منها ما هو مقبول قبولاً ظاهراً واضحاً، ومنها ما هو غريب منكر. ولكن مثل هذا التصنيف إنما يرسم مخطط الموقع ويبقي أمامنا المهمة الشاقة في حل التوتر القائم بين الحرية الفردية والمعايير الموضوعية.

(كغيرهما من جملة تصورات المشابهة) يكتسبان معنيَيْهما من مخزون من الأمثلة، فإن الحالة النموذجية للإدراك المباشر هي رؤية شيء ساكن متوسط الحجم على بُعدٍ مناسب وفي إضاءة جيدة، كتفاحة في يوم مشمس على بعد ذراع، على سبيل المثال. وهذه أيضاً حالة نموذجية لشيء مستقل، فالتفاحة لا تتغير سواء أنظرنا إليها أم لم ننظر.

ومنطق العرف لا يملك مع ذلك إلا أن يقرّ في تلكّؤ بأن هذه العلاقة علاقة غير مباشرة، لما يتوسط التفاحة ورؤيتها من مختلف أنواع العمليات العصبية والبصرية، فيتخلى منطق العرف في هذه الحالة عن الادعاء بأن هذا مثال من الإدراك المباشر. ولعل هذا خطأ، فبعد كل ذلك ماذا يكون أكثر مباشرة من مثال التفاحة في يوم مشمس ؟ فإن لم تكن هذه معرفة مباشرة بشيء مستقل فلا يعود لكلمات المباشرة والاستقلال من معنى (لأن مثالاً من هذا النوع هو الذي يحدد معاني هذه الكلمات)، فإن فقدت كلمتا المباشر والمستقل معنيَيْهما، فقد فقدت في الوقت نفسه كلمتا غير المباشر وغير المستقل معنيَيْهما أيضاً، فلم تعد تدل كلتاهما على شيء وضيع في الأشياء أو في معرفتنا بها. وعلى منطق العرف لذلك (في محاولة الدفاع عنه هذه) أن يصرّ على دعواه بالمباشرة والاستقلال لأن تحدي هذا الادعاء بهما يقوم على تغيّر غير ملحوظ في المعاني المحددة لهذه الكلمات.

أما رأيي الخاص فهو أنه لا بدّ من بحث مشكلات الحجاب (حجاب المظاهر أو الحالات العقلية) حتى ولو نجحت هذه الحجة الخطيرة. ولكنني بدلاً من بحث ذلك الآن أود منك أن تعود بفكرك إلى لجوء بركلي إلى الله، فقد ذهب بركلي إلى أن الله يدرك هذه التفاصيل الأساسية كلها التي لا ينتبه إليها أحد سواه ويضمن بذلك وجودها المستمر وجوداً مستقلاً عنا. وهي مناورة لحل المشكلة حلاً يسيراً قريب المتناول كما يبدو لذي العقل المتشكك وربما للمؤمن أيضاً. ولكن بركلي قد يكون محقاً مع ذلك في اعتبار وجود الله أمراً ضرورياً لوجود العالم المستقل، على الأقل بمعنى أن مفهومنا لاستقلال المعرفة البشرية (واللغة والحضارة وعلم النفس والتفضيل وغير ذلك مما تشاء) يعتمد على مفهومنا للعالم كما يمكن أن يبدو لله العليم الذي يعلم كل شيء.

وكتب ميكايل دوميت (١٩٢٥ –) يقول :

إنني أصف الواقعية بأنها الاعتقاد بأن القضايا أو العبارات المختلف فيها (أي العبارات المتعلقة بالعالم الخارجي والكيانات الرياضية والماضي أو المستقبل الخ) ذات قيمة حقيقية موضوعية مستقلة عن وسائلنا في معرفتها، وهي عبارات صحيحة أو خاطئة بالقياس إلى الحقيقة الواقعية الموجودة مستقلة عنا (الحقيقة والأُحجيات الأخرى، ١٩٧٨) .

ولا يقول منكرو الحقيقة الواقعية إن الواقع يتعلق بالمعرفة البشرية أو إنّ جميع الخصائص تفاعلية (راجع الفصل العشرين) أو إنّ العالم الخارجي لا وجود له (وهذه أشكال من المثالية) وإنما يقولون إننا لا نستطيع أن نقول كلاماً ذا معنى في أشياء لا يمكن لنا معرفتها، فلا نستطيع مثلاً أن نؤكد وجود حقيقة واقعية لا تمكن معرفتها كما لا يمكن لنا أن ننكر وجودها، وشعار أصحاب هذا المذهب هو: كل شيء لا يمكن لنا معرفته، لا يمكننا أن نخوض فيه.

الحاجة إلى الله ؟

إنّ الله، دون ريب، مستقل استقلالاً مطلقاً عن كل ما عداه، ثم إن علمه علم مباشر لا وساطة فيه لأعضاء الحس كعلمنا ولا تحدّه إجراءات الكشف التي تحدّ علمنا. وكما يقول بيتر أبلارد: «فالحس لا يعوق الله الذي يملك وحده دون سواه الفهم الصحيح». فالله هو النموذج الكامل للوجود المستقل والمعرفة المباشرة معاً.

ويبرز عند ذلك السؤال: هل يمكن لغير المؤمن أن يكون لديه مفهوم حقيقة الأشياء (مما يحتاج إليه منطق العرف في ما يبدو) بشكل مستقل عن المعرفة البشرية. فإن كان لا بد في المعرفة البشرية من الوساطة، وإن كانت الوساطة تعني التبعية، فربما كان معنى ذلك أن الله وحده قادر على أن يوحي إلينا معرفة مباشرة بشيء مستقل. فإن أنت تخليت عن الإيمان بالله كما قد يقال في الفلسفة المتسامية صفاءً فقد أبطلت العالم الموضوعي في الوقت نفسه.

لقد استطعنا أن نوحّد هنا المشكلات المختلفة باعتبارها مشكلات تتعلق بمعرفتنا التي وإن كانت معرفة غير مباشرة فمن المفروض مع ذلك أنها معرفة بحقيقة أو واقع مستقل عنها. والشكل المشترك لهذه المشكلات هو: كيف يمكننا أن ندعي المعرفة بحقيقة مستقلة عن المعرفة أو كيف يجوز لنا أن نتكلم في ذلك كلاماً ذا معنى إن لم يكن بوسعنا أن نكتسب هذه المعرفة إلا بشكل غير مستقل (أي بوساطة)؟ ولكننا يمكن أن نوحّد هذه المشكلات توحيداً أكبر لأن أشكال الوساطة (من خلال الأفكار التي يعطينا إياها الإدراك، ومن خلال أدلة الحاضر أو المستقبل، ومن خلال سلوك الآخرين المشاهد، ومن خلال قراءات أدواتنا الخ) ما هي إلا آثار. وبعبارة أخرى فإن معرفتنا بالعالم كلها هي معرفة تتم في جميع هذه الأحوال بوساطة نوع من العملية العِلِّية بين الشيء الذي ندّعي المعرفة به وبين معرفتنا به. فلا بد من وجود حجاب العِلل بيننا وبينه.

قال هيوم: لا بد من اعتبار عقلنا بمثابة نوع من العِلل الفاعلة التي تكون الحقيقة نتيجتها الطبيعية. فإن استطعنا الآن أن نقول إن غاية الجهاز المعرفي عندنا، دون اعتبار


1011001010010

لنتائجه، هي القبض على الحقيقة (وهي غاية، ربما يكون قد تطور في سبيل تحقيقها) فالأمل باق. إما إذا اقتصر الادعاء على الارتباطات وحدها فيبدو أنه لابد لنا من الوصول إلى موضوع معرفتنا بطريقة أخرى سوى نتائجه، وإلاّ لن يمكن اختراق حجاب العِلل. ولكن هذا لا يمكن إلا لكائن قادر على الفعل والمعرفة المعجزة (أي المعرفة غير العِلّية). ومرة أخرى فليس سوى الله قادراً على أن يلهمنا المعرفة المباشرة بالحقيقة المستقلة.

(وينبغي أن أشير هنا إلى وجود ردّ لمشكلة حجاب العِلل لا يعتمد على وجود الله، فقد نستطيع أن نلغي الفجوة بين الشيء الذي ندعي معرفته وبين آثاره، فإن لم يكن الشيء إلا آثاره فلا إشكال في معرفته بوساطة آثاره، إلا أننا قد نتوقف عن التكلم على الشيء وآثاره ونكتفي بدلاً من ذلك بالحديث عن التغيرات. وفي الحقيقة فإن هذا الموقف الإرجاعي «الذي سُمّي كذلك لأنه يرجع شيئاً مشكلاً إلى شيء يمكن الوصول إليه مباشرة» هو موقف يشجع عليه تصور الحقيقة الأفلاطوني الذي بحثناه في الفصل الرابع. وما نفعله، ببساطة، هو الانتقال من تعريف الشيء بأنه حقيقي واقعي إذا كانت له آثار إلى القول بأن حقيقة الشيء وواقعيته تتألفان من هذه الآثار.

ولكن كيف يمكن وجود الآثار دون «الأشياء» التي تعانيها ؟ وكيف يمكن وجود التغيرات من دون وجود الأشياء التي تتغير؟ وقد نستطيع أن نتعامل مع وجود التأثير بلا اتصال ونفهمه، ولكن هل نستطيع فعلاً أن نفهم التغيّر بلا أشياء تتغيّر؟).

(مذهب وايزمن في اللغة والحقيقة الواقعية)

يقوم فريدرك وايزمن (١٨٩٦ - ١٩٥٩) بمقارنة طريفة بين اللون والبريق، ففي اللغة الإنكليزية يُعبّر عن اللون بالصفات، فنحن نظن لذلك أن الألوان خصائص ثابتة موجودة في الأشياء، أما البريق، من ناحية ثانية، فيعبّر عنه بالأفعال (فيقال لمع وتألق وتلألأ ـ الخ) ونحن نظن عادة أن البريق أمر يتفق أن يتم مع الشيء في لحظة معينة.

ويقول وايزمن إن كثيراً من اللغات ومنها الروسية والألمانية والإيطالية تعبّر عن الألوان بالأفعال، وهو يزعم لذلك أن أبناء هذه اللغات ينظرون نظرة مختلفة إلى الألوان، فإذا قلنا إن السماء تَزْرَقّ فالسماء في نظرنا شيء يولّد الزرقة توليداً مستمراً ويشعّها كما يمكن أن يقال، فلا تكون الزرقة مجرد صفة كامنة فيها.

ويتخيل وايزمن بعد ذلك لغة يُعبَّر فيها عن اللون بالظروف أو الكلمات التي تصف أفعال البريق، فيقال في مثل هذه اللغة إن غيوم المساء تتألق تألقاً أحمر، وقس على ذلك. ويذهب وايزمن إلى أنه من العسير على مستعملي مثل هذه اللغة أن ينظروا إلى اللون باعتباره صفة خاصة بالأشياء... فهم ينظرون بذلك إلى العالم بعيون مختلفة (عن عيون أبناء اللغات الأخرى).

ويقترح وايزمن أن الأمثلة من هذا النوع تنقض فكرة الحقيقة الواقعية الموضوعية التي لا تفعل اللغة غير أن تصفها وصفاً محايداً.

هل توافق على ... ؟

١ ـ أنّ الحقيقة الموضوعية أفضل من كل حقيقة ذاتية ؟

---

٢ ـ أنّه يستحيل التعبير باللغة عن الحقائق دون تشويه هذه الحقائق ؟

---

٣ ـ أنّه توجد حقائق لا يمكن لأحد أن يعرفها أبداً ؟

---

٤ ـ أنّه لا يمكن بغير مفهوم الله دعم اعتقادنا بوجود واقع حقيقي مستقل ؟

الفصل الرابع والعشرون

اللّه

يبحث هذا الفصل في حجة لإثبات وجود الله وهي حجة متوارثة ممتعة ما تزال موضع خلاف إلى الآن. وفضلاً عن قيمة هذه الحجة الذاتية فهي مثال واضح لتداخل المشكلات الفلسفية.

كان للّه تأثير عميق ومفيد إجمالاً في الفلسفة الغربية. وقد سبق أن رأينا من المنظور الديكارتي أن الله ضامن للمعرفة البشرية، وأنه يشكِّل، وفق زعم آخر، تهديداً للحرية البشرية (من خلال معرفة الله بالحوادث قبل وقوعها). وربما كان الله كذلك ضرورة لا غنى عنها (كما تم اقتراحه للتو) بصفته نموذجاً يحتذى في معرفة العالم المستقل معرفة غير محدودة الأفق. ولكن الله كان له كذلك دور مهم في تفكيرنا حول كثير من المواضيع الأخرى المختلفة ومنها ما لا نهاية له والواجبات السياسية والخلقية وموقعنا في هذا العالم المادي كله. لهذه الأسباب مجتمعة فقد انشغل الفلاسفة بموضوع الله زمناً طويلاً، وكان جوهر اهتمامهم هذا متصلاً دون ريب بوجود الله، فهل الله موجود أم غير موجود ؟

برهان على وجود الله

من اليسير في الواقع بناء برهان صحيح لوجود الله، حالما تتكوّن لديك هذه الفكرة الأساسية الرائعة ؛ وهذا ما فعله إيطالي من القرن الحادي عشر يدعى أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) والذي أصبح مطران كانتربري سنة ١٠٩٣، إذ أدخل هذا البرهان في كتابه المسمّى Proslogion، وكان برهانه على هذا النحو :

١ ـ نحن نفهم الله بأنه الموجود الذي لا يمكن للإنسان أن يتصور ما هو أعظم منه.

٢ ـ فإن لم يكن لله وجود إلا في تصوّرنا فمن الممكن عندئذ تصوّر شيء أعظم من الله

(برهان أنسلم):

... وحتى الأحمق (الذي يقول في نفسه لا وجود لله) لا بد على الأقل أن يقر بوجود شيء في مداركنا لا يمكن تصور ما هو أعظم منه، فإنه إذا سمع هذه العبارة فهمها، وكل ما نفهمه موجود في إدراكنا. ولكن هذا الشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه لا يمكن أن يوجد في فهمنا فقط، فإننا إذا ما سلّمنا بوجوده ولو في إدراكنا وفهمنا وحده فيمكن أن نتصور أنه موجود في الحقيقة، وهذا أعظم. وبذلك فإن لم يوجد هذا الشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه إلا في فهمنا، فإنه يلزم من ذلك أن هذا الشيء نفسه الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه قد تبيّن وجود ما هو أعظم منه، وهذا محال، وبذلك فإن الشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه موجود في الإدراك وفي الحقيقة أيضاً (Proslogion، سنة ١٠٧٥ تقريباً).

(وهو الله الذي لا يقتصر وجوده على تصورنا بل يوجد أيضاً في الواقع الحقيقي)، ولكن هذا مستحيل لمناقضته البند الأول.

٣ ـ وإذاً فالله موجود ولا يقتصر وجوده على تصورنا وإنما يوجد كذلك في الواقع الحقيقي.

ويمكن صياغة هذا البرهان الذي يعرف بالبرهان الوجودي بطرائق مختلفة، ومنها هذه الصياغة التي قد تبدو لك أبسط :

١ ـ إن الله هو أعظم كائن ممكن.

٢ ـ فإن تخيلنا مقارنة بين الله الموجود والله غير الموجود، فالله غير الموجود هو بلا شك أقل عظمة من الله الموجود.

٣ ـ ولكي يكون الله أعظم كائن ممكن فلا بد له من أن يكون موجوداً.

وكما قال ديكارت في التأمل الخامس : « إن التناقض في قولنا إن الله (الذي هو الكائن الكامل التام الكمال) غير موجود (أي غير كامل) هو تماماً كالتناقض في قولنا إن الجبل يوجد بلا واد».

إنّ هذين الشكلين من أشكال البرهان صحيحان تماماً، ولكن السؤال الوحيد هو في صحة المقدمات. ومن الاعتراضات الشائعة الموجهة إلى هذا البرهان، اعتراض يرتبط غالباً بكانط وإن كان هيوم قد سبق إليه وهو أن الوجود ليس كمالاً. فالمقدمة الثانية في كلا الشكلين تؤكد على أن الله الأكبر موجود، أفضل منه غير موجود. ولكن قولنا بوجود شيء من الأشياء لا يضيف أي شيء إلى صفته، على خلاف قولنا إن الله حكيم رحيم قوي عليم الخ، وما هو إلا كقولنا الله موجود. وكذلك فإن الكائن الحكيم أعظم من الكائن الأحمق، ولكن هذه المقارنة لا تصح إذا استبدلنا بصفة الحكمة صفة الوجود الحقيقي الواقعي.

ولكن ماذا نقصد في الحقيقة إن نحن قلنا إن شيئاً من الأشياء موجود أو هو حقيقي واقعي ؟ لقد سبق أن ظننا في الفصل الرابع أننا نقول بذلك إن لهذا الشيء دوراً عِلّيّاً.



أنسلم

يقول «غوتفريد لايبنتز» (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) في الحقيقة الضرورية:
يوجد نوعان من الحقائق: حقائق المحاكمة المنطقية، وحقائق المعلومات الواقعية، فحقائق المنطق هي حقائق ضرورية ونقائضها مستحيلة، وأما حقائق المعلومات فهي حقائق ممكنة ونقائضها ممكنة (علم عناصر الوجود، ١٧١٤).

ولكن الدور العِلّي قد يكون ارتباطياً لا ذاتياً بمعنى أنه «يرتبط بصلات الشيء مع غيره من الأشياء الأخرى ولا يتصل بصفة من صفات الشيء التي يتصف بها دون النظر إلى هذه الأشياء». ولكن كما رأينا في الفصل العشرين، أن الصفات، حتى الثانوية منها كاللون، قد تكون كذلك ارتباطية غير ذاتية. ثم إن الصفات مثل حكيم وجبّار ورحيم وعليم هي صفات تعتمد على الصلات مع أشياء أخرى؛ لذلك من العسير أن ندرك لماذا لا تُعقد المقارنة في حالة الوجود كما تُعقد في حالة الصفات الأخرى. وهَبْ أنه قد يقال إننا كلما وضعنا خطة من الخطط فنحن في الحقيقة نوازن ضمناً بين شيء لم يوجد بعد وبين الوضع الحالي للأشياء ؟

وقد يقال في الرد على هذا إن وجود الدور العِلّيّ أعمّ، مثلاً، من الصفة العِليّة التي تجعل الإنسان يرى الخضرة. وبما أن القضية في الشيء هي أن تكون له أي صفة عِلّية بالإجمال وليست في أن تكون له صفة علّية معيّنة، فالوجود بذلك ليس ميزة من ميزات هذا الشيء أو سِمة من سِماته. وبما أنه ليس سِمة ولا ميزة فليس يمكننا، لذلك، إضافته أو حذفه كسائر الميزات في حالات المقارنة.

إني أميل إلى الإقرار بالمقدمة هنا وقبولها دون النتيجة التي نخلص إليها منها، أي أقبل ألا يكون الوجود صفة كسائر الصفات مع الإصرار على أن العمومية في كون الشيء ذا دور عِلّي لا تجعل المقارنة مستحيلة. وإذا كان مفهومنا للعظمة يشمل تحديد مصير الأمم، والظهور في جلال، وخلق السماوات ونجومها وسائر الأشياء، فلا شك أننا نستطيع أن نقول إن الذي يفعل ذلك كله أعظم من الذي لا يفعله.

لهذه النتيجة نفسها طريق أخرى وهي طريق تستحق أن نسلكها على ما في سلوكها من استخدام بعض المصطلحات الفنية لأن سلوكها يؤدي بنا إلى ما أظن أنه خطأ في البرهان الوجودي أو أن فيه إشكالاً إن لم يكن خطأ.

يقول «كانط» في التحليلي والتركيبي:

إما أن ينتمي المسند ب إلى المسند إليه ج كشيء يحتويه تصوّر ج (ولو بشكل خفيّ) وإما أن يقع المسند ب خارج تصور المسند إليه ج تماماً وإن كان مع ذلك على علاقة به. أما في الحالة الأولى فأنا أسمّي الحكم تحليلياً وأسمّيه في الحالة الأخرى تركيبياً.... وفي الحالة الأولى لا يضيف المسند شيئاً إلى تصور المسند إليه ولكنه يحلله إلى تصوراته المؤلفة له التي توجد سلفاً في المسند إليه وإن كان وجودها غير واضح، وفي الحالة الأخرى يضاف إلى تصورنا للمسند إليه مسند لم يكن المسند إليه يحتويه من قبل (نقد العقل المحض، ١٧٨١).

يقول «هيوم» في الوجود الضروري:

... لا تختلف فكرة الوجود عن فكرة أي موضوع (أو شيء)... ونحن إذا ما تصورنا شيئاً من الأشياء تصوراً بسيطاً وأدركنا من ذلك وجوده فإننا لا نضيف في الحقيقة إلى فكرتنا الأولى عنه ولا نغيّر فيها شيئاً... وكذلك إذا ما تفكرت في الله، وإذا ما تفكرت في وجوده وصدّقت بوجوده، فإن فكرتي عنه لا تزداد ولا تنقص (الرسالة، ١٧٣٩).

ويقول «ويتجنشتاين» في القواعد والقضايا التي يجب أن تكون صحيحة:

.. لا وجود لحدود واضحة المعالم محددة بين القضايا المنهجية والقضايا الداخلة في المنهج. ولكن، ألا ينبغي أن يقول المرء عندئذ إنه لا وجود لحدود فاصلة محددة بين قضايا المنطق والقضايا التجريبية؟ إن افتقاد الوضوح والفصل التام هو افتقاده في الحدود بين القاعدة والقضية التجريبية (في اليقين، ١٩٦٩).

الحقيقة الضرورية

الاصطلاح الفني المقصود هنا هو فكرة الحقيقة الضرورية. ذلك أنه توجد عبارات مع أنها صحيحة فقد كان يمكن لها أن تكون خاطئة. فمن الصحيح في الوقت الحاضر أنني أستمع إلى موزارت، وقد كان يمكنني مع ذلك أن أعزم على الاستماع إلى Art Tatum بدلاً من ذلك. ومن الصحيح أن كراكاتوا انفجرت سنة ١٨٨٣، ولكن كان يمكن أن تنفجر قبل ذلك بعام أو بعده بعام أو لا تنفجر على الإطلاق. ومن جهة أخرى توجد عبارات ليست صحيحة وحسب، بل لا يمكن لها أن تكون خاطئة كما نميل إلى القول. فقولنا كل أعزب غير متزوج هو قول مختلف بهذا المعنى عن قولنا كل أعزب غير مرتّب، وقولنا ٢ + ٢ = ٤ يبدو مختلفاً بهذا المعنى عن قولنا: أضف قطرتين من الماء إلى قطرتين أخريين لتحصل على أربع قطرات، وسؤالنا هل البابا كاثوليكي استفهام بلاغي، أما سؤالنا هل رئيس الوزراء كاثوليكي فاستفهام صحيح.

لن يدهشك أن تعلم أننا لا نستطيع أن نعرض هذا الفرق عرضاً لا خلاف فيه، وثمة مع ذلك فرق ما، وعلاقته بالبرهان الوجودي هو ببساطة أن قولنا : «الله موجود» يبدو وكأنه ينتمي إلى جانب الضرورة في هذا التمييز كائناً ما كان، ونستطيع بذلك أن نعيد صياغة البرهان على هذا النحو :

١ ـ إن «وجود الله»عبارة صحيحة بالضرورة (أي أن صحتها مماثلة لصحة عبارة : كل أعزب غير متزوج، و٢ + ٢ = ٤، والبابا كاثوليكي).

٢ ـ وكل ما نعلم أنه حقيقة ضرورية لا بد أن يوجد في العالم الحقيقي الواقعي.

٣ ـ أن الله موجود.

والاعتراض الشائع الذي كنا نبحثه قبل قليل يحملنا على أن نعترض على المقدمة الأولى، لأن وجود الله لا يمكن أن يكون حقيقة ضرورية، فكل الحقائق المتعلقة بالوجود (أي المتعلقة بالعلاقات العِلّية) هي حقائق ممكنة. وأنا أعلم أن هذا لا يبدو مماثلاً للاعتراض نفسه، ولكن كانط كان يعدهما اعتراضاً واحداً لأنه كان يفترض أن المسند في

الحقيقة الضرورية يعلمنا أشياء معيّنة عن المسند إليه، وهي أشياء تشتمل عليها فكرة المسند إليه في أساسها، وبذلك فإن لم يكن الوجود مسنداً، لم يجز استعماله لصياغة الحقيقة الضرورية. أما هيوم، الذي شاطر كانط الاعتبار نفسه، فكان يظن أن الحقائق الضرورية تعلّمنا عن العلاقات بين الأفكار، وبما أن الوجود ليس فكرة فلا يمكن بذلك وجود حقائق ضرورية متعلقة به.

لذلك فإن الاعتراض الشائع بشكله الجديد هذا يقول إن كل ما يوجد أو كل ما يشارك في علاقات عِلّية كان يمكن ألا يوجد. ولكن لِمَ لا تكون بعض الحقائق المتعلقة بالوجود ضرورية؟ ومن ذلك مثلاً قولنا: «يوجد حل للمعادلة : س + ٢ = ٤»، ومثال ديكارت أيضاً إذ قال: توجد فكرة، وقولنا: يوجد كوكب صالح للحياة في هذا العالم، هي أقوال يضمن كلٌ منها، على الأقل، ما يؤكده تماماً كقولنا «توجد جملة مفهومة». وعلى كل حال فنحن بحاجة إلى سبب أفضل من الأسباب التي استعرضناها كي نقبل بأن جميع الحقائق المتعلقة بالوجود هي حقائق محتملة.

الحقيقة الضرورية والتقابل

من المفارقات المنطقية التي تبدو ما حملني على الظن أن المشكلة تكمن في المقدمة الثانية وليست في الأولى. ألا يذكَر القارئ تفريق كانط بين الأشياء كما هي في ذواتها (moumena) والأشياء في ظواهرها (phenomena)؟ إن هذا التفريق يتيح المجال لعبارة صحيحة بالضرورة صحة بارتقاء صفائها، ولكنها يمكن مع ذلك أن تكون خاطئة (أو باطلة) نسبة إلى الأشياء كما هي في حقيقتها. ونحن، مثلاً، لا نستطيع أن ننكر وجود الزمان والمكان، بل إننا لا نستطيع أن نتصور بطلان هذه العبارة، ومع ذلك فقد تكون هذه العبارة باطلة (أو خاطئة) في عالم الأشياء كما هي عليه في حقيقتها (moumena).

ويمكن لنا، دون أن نلزم أنفسنا بتمييز كانط هذا، أن نحاول الاستفادة من فكرة الحقائق الضرورية وأنها هي الحقائق التي لا يمكن أن نتصور أنها خاطئة وإن كان يمكن

لها مع ذلك أن تكون خاطئة، فهي أشياء ينبغي أن نقول بها، وليست أشياء ينبغي لها أن تكون كذلك. كما لا نستطيع، طبعاً، أن نقول إنها قد لا تكون كذلك، ولكننا نعلم أنه يمكن لها مع ذلك ألا تكون كذلك. وهأنذا قد قلتها أخيراً.

ويمكن الظن أن هذا هُراء، أن تقول الشيء ولا تقوله في آن واحد، فهذا ليس مفارقة ولكنه هُراء. فما هو الرأي المقابل إذاً كما تعبّر عنه المقدمة الثانية المذكورة من قبل (كل ما نعلم أنه حقيقة ضرورية لا بد أن يوجد في العالم الحقيقي الواقعي)؟ ألا تقول هذه المقدمة الثانية إننا ينبغي أن نقول به وفوق هذا لا بد له أن يكون كذلك؟ ولكن إن كان إنكار هذا الجزء المتعلق بأنه ينبغي أن يكون كذلك (وهو ما حاولت ان أفعله) هراء، فلِمَ لا يكون تأكيده هراءً أيضاً؟

والخلاصة أن التفريق بين «ما نقول» وبين «الأشياء كما هي عليه في حقيقتها» (والذي هو تفريق صالح نافع إذا أمكن لما نقوله أن يكون صحيحاً أو أن يكون باطلاً) سيكون، ربّما، تفريقاً مخفقاً إذا كان ينبغي لما نقوله أن يكون صحيحاً أو ينبغي أن يكون باطلاً، وهو ما يمكن أن نتوقعه إذا كانت الحقائق الضرورية، مثلاً، قواعد في حقيقتها، ولم تكن تأكيدات أبداً (وإن كان لهذه الفكرة مشكلاتها الخاصة بها كذلك). وقد يتبع من ذلك أن «لوك» كان مصيباً في أن نقترح «كما فعلنا في الفصل الثاني والعشرين» أن الحقيقة اللفظية هي قضية توافق في حين أن الحقيقة الواقعية هي قضية تطابق.

الخلاصة

ما رأيناه هنا هو أن برهان «أنسلم» الوجودي الباهر وإن بدا برهاناً لا يناسب إلا مع الإيمان الديني، فقد فرض هذا البرهان، علينا مواجهة بعض المسائل الصعبة حول مقام علوم المنطق والرياضيات، ويبدو أننا مضطرون إما أن نقول (مع هيوم وكانط) بأن العبارات المتعلقة بالوجود غير ضرورية، وإما أن نقول إن العبارات الضرورية إن أمكن لها أن تكون صحيحة بطريقة ما، فهي على كل حال عبارات غير صحيحة لأنها تقابل حالة

الأشياء كما هي في حقيقتها. والحل البديل لذلك هو أن نقبل أنه يمكن إثبات وجود الله الحقيقي الواقعي من وجود فكرة الله دون سواها.

وهذا في نظري مثال جيد لتشابك مسائل الفلسفة، فقد بدأنا بمحاولة البحث في وجود الله، وقبل أن ندرك ماذا حصل، وجدنا أنفسنا وقد علقنا بمسائل أخرى مختلفة تماماً تتعلق بعلوم المنطق والرياضيات. وقد تمركزت أكثر الأمثلة، الموضحة لهذا التشابك، حول موضوع العِلّية، وإن كان من الحق أن نقول إنه أمر يحدث في كل مكان. وقد كان علينا فيما يبدو أن نجيب عن المسائل كلها معاً في آن واحد، وكأنما لم يكن في صعوبة الإجابة عن هذه المسائل مسألة بعد مسألة ما يكفينا.

(جزيرة غوانيلو الكاملة)

اعترض راهب يدعى غوانيلو على برهان «أنسلم» فقال إن هذا البرهان يمكن أن يثبت وجود جزيرة كاملة، كما أثبت «أنسلم» به وجود الله، فإن الجزيرة الكاملة التي لا توجد إلا في المخيلة ليست كاملة، لأنها تكون أفضل لو وجدت حقاً، لذلك يكفي أن نستطيع أن نتصور الجزيرة الكاملة لنستنتج من ذلك وجوب وجودها (وهذا دون ريب سخافة).

وربما كان أفضل جواب مختصر نستطيع أن نستخلصه من رد أنسلم المطوّل على اعتراض غوانيلو هذا هو أن «الكمال» هنا لا يمكن أن يعني إلا «أفضل من كل موجود»، ويتبع من ذلك - إن صح - أن الجزيرة الكاملة قد لا يكون لها وجود فعلاً فيتم التعويض عن هذا النقصان فيها بمزاياها العظيمة المتخيلة الأخرى. ويمكن بذلك لشيء لا وجود له أن يكون مع ذلك كاملاً، ولكنه لا يكون عندئذ أعظم من كل شيء يمكن تصوره، والله وحده هو الذي ينبغي تعريفه على أساس العجز عن تصور ما هو أعظم منه.

ويخلص أنسلم من رده فيقول : إنني أؤمن أنني بيّنت... بحجة ليست ضعيفة ولكنها ضرورية بما يكفي، أنني أثبت الوجود الحقيقي لشيء لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه.

هل توافق على أنّ... ؟

١- البرهان الوجودي يثبت وجود الله ؟

٢- المقارنة بين شيء موجود وآخر لا وجود له مستحيلة ؟

٣- الحقائق الضرورية لا تعبّر عن حقائق واقعية أو معلومات حول العالم وما هي إلا قواعد لاستعمال الكلمات؟

الفصل الخامس والعشرون

العِلّة والمقصد

نستعرض في هذا الفصل حجتين أخريين من الحجج التي يُقصد بها البرهان على وجود الله، أما إحداهما فتقوم على الدعوى بأن الله هو الذي يجعل لهذا العالم غايته التي نشاهدها، وأما الأخرى فتذهب إلى أن الله هو العِلّة الأولى لما نشاهده حولنا من تغيّرات.

توجد حجج أخرى للبرهان على وجود الله إضافة إلى حجة «أنسلم» الوجودية. وحيث أن مدار هذا الكتاب الموجز قام حول التوتر المستمر بين العِلل والغايات فمما يبعث على الرضى أن نستطيع أن نختم هذا الكتاب بموضوع يتصالح فيه هذان الشأنان مصالحة إلهية.

لنبدأ بالقصد أولاً. إننا إذا ما نظرنا حولنا شاهدنا أمثلة بارزة كثيرة لحسن التكيف، بل إن هذه الأمثلة تصبح أكثر وأبرز كلما ازددنا معرفة بالعالم، ومن أفضل الشواهد المؤيدة لذلك هو مثال العين البشرية التي هي عبارة عن نظام معقد من أنواع النسج المختلفة التي تقوم بجميع الوظائف الضرورية لتجميع الضوء في شبكة حساسة للضوء. والضوء لا يمكن أن يبلغ الشبكة من دون عدسة صافية، كما أن الضوء لا يتحول إلى إشارات يدركها الدماغ لولا الشبكة، فعناصر العين المختلفة يكمل بعضها بعضاً لكي يمكن للعين أن تقوم بعملها، فهي عناصر عديمة الفائدة منفردة، فإذا اجتمعت حققت أعجوبة البصر.

قد يفهم المرء أن ينمو شيء من الأشياء حتى يناسب المكان المتاح له أو يتخذ شكلاً محدداً من قبل، ولكن هذا التنسيق بين الأجزاء المنفردة التي لا نفع منها يبدو وكأنه يعتمد على بصيرة الإنسان وتصميمه، كما يحصل حين يجمع الساعاتي ساعة تقيس الزمن من ركام من القطع المعقدة التي لا تنفع أي قطعة منها منفردة في شيء. بل إن هيوم نفسه في ما يبدو أقر في كتابه المهم «محاورات حول الدين الطبيعي» أننا يمكن، مع توخّي الحذر، أن نستدل على العلل المتشابهة انطلاقاً من الآثار المتشابهة، وما كان

كتب «جوزف بريستلي» (١٧٣٣ – ١٨٠٤)
الذي قارب أن يكشف وجود الأوكسجين يقول :

هل يمكن لأحد أن يقول إن الذي صنع العين قد يكون كائناً يجهل علم البصريات ولا يعرف شيئاً عن طبيعة الضوء أو قوانين الانعطاف؟... لا بد من وجود كائن عاقل غير معلول (واجب الوجود بذاته) يكون العلة الأصلية المريدة لكل موجود آخر (رسائل إلى الكافر المتفلسف، ١٧٨٠).

يعبر أحد شخصيات محاورات «هيوم» عن ذلك بقوله:

إن التوفيق الطريف بين الوسائل والغايات في الطبيعة كلها أمر يشابه تمام المشابهة كل ما يبدعه الإنسان بتصميمه وفكره وحكمته وذكائه وإن كان يفوقه أيضاً تفوقاً كبيراً. وبما أن الآثار متشابهة في الحالتين فذلك يحملنا على أن نستدل باتباع قواعد القياس أن العلل كذلك متشابهة، وأن مبدع الطبيعة يماثل، إلى حد ما، عقل الإنسان وإن كان أعظم قدرة وعظمة تتناسب مع ما قام به من عمل (المحاورات، ١٧٧٩).

ويقول «هيوم» نفسه :

إن الغاية والقصد والنية كل ذلك موجود في كل شيء، وإذا ما زادت قدرتنا على الفهم زيادة نستطيع معها تأمل ظهور عالم الشهادة لأول مرة فلا بد لنا من أن نصدق تصديقاً كاملاً فكرة العلة العاقلة أو الخالق (تاريخ الدين الطبيعي، ١٧٥٧).

بوسعه إلا أن يقر بهذا مع ما نعرفه من مذهبه في العِلّية. وكذلك فإذا كانت أجزاء العين كقطع الساعة (من حيث التنسيق بينها لأداء وظيفة لا يمكن لها أن تقوم بها منفردة) فقد يدلّ ذلك على وجود شيء ما، كالذكاء البشري، يفسّر عجائب هذا التلاؤم.

الانتقاء الطبيعي

تلقّت هذه الحجة صدمة شديدة سنة ١٨٥٩ حين نشر داروين (١٨٠٩ - ١٨٨١) كتابه في «أصل الأنواع بالانتقاء الطبيعي». فلو قُيِّض لعناية أفضل أن تساعد الحيوان على إطالة عمره وتكاثر ذرّيته، وإن كان يمكن لهذه الذرية أن ترث هذه العين الساهرة على التحسين (على الرغم من التغيرات العشوائية التي أفرزت عين الأب أو الأم الممتازة صدفة واتفاقاً)، فمن الممكن لكل تحسّن في العين الراعية أو غيرها أن يحدث بشكل طبيعي إذا تعاقب على ذلك عدد كاف من القرون، فنحصل بذلك على شيء يبدو مقصوداً مصمّماً لزوال كل تغيير غير صالح أو نافع.

وكذلك أصبح من الممكن الآن تفسير القصد الظاهري في الأحياء دون الحاجة إلى تلك الفرضية. ولكن توجد حجة أخرى مماثلة لحجة القصد تنطلق من ظهور الحماية وليس القصد. فقد يؤكد الناس أحياناً حسن الحظ في كون كوكبنا كوكباً مناسباً في حجمه وما يحويه من ماء وتدفئة مركزية وجو ووجوده على مسافة معيّنة من نجم معيّن، وقِسْ على ذلك، بطريقة لو حدث معها تغيّر، ولو طفيف، في أي من هذه الأمور أو في عمل القوانين الأساسية لهلكنا جميعاً. ألا يبدو من ذلك، أنّ معيناً كريماً رحيماً قد خلق هذه البيئة وهيّأها لنا خاصة؟ وينبغي أن يزداد إعجابنا بذلك كلما زادت معرفتنا بعظم السماوات الهائل وأن أكثرها مهلك لنا، أليس كذلك؟ ثم إن الحاجة إلى تفسير ما يمتاز به هذا الركن الصغير الذي نعيش فيه من أركان العالم تزداد كلما زادت خواصه المميزة له، فكل شيء يمتاز بهذا الخصوص يحتاج إلى تفسير، وكذلك يزداد الإغراء بافتراض وجود موجود يشبه رب البشر الرحيم.

ويبدو في هذه الحجة تراجع من عجائب البيولوجيا إلى عجائب الفيزياء والفلك،

(تطوّر العين)

يكتسب الحي البسيط، أولاً بطريق الطفرة العشوائية، مساحة تحس بالضوء متصلة بوسائل الحركة أو النمو عنده، فيستطيع الحي بذلك أن يستجيب للضوء والظلمة استجابة مختلفة، وهذا أمر حسن. لذلك يعيش هذا الحي مدة أطول ويكثر نسله، ويرث بعض هذا النسل ما اكتسبه الحي في تلك الطفرة.
وثمة ثلاث عمليات أساسية يمكن بها تحسين هذه الصدفة السعيدة، فقد تكتسب طائفة من الحيوانات المتغيرة بتلك الطفرة بقعة أخرى أو بقعتين متجاورتين تحسان بالضوء ويكون ذلك بطفرة أخرى، في حين تكتسب طائفة أخرى من الحيوان بقعة تحس بالضوء على بعض الأجزاء المتحركة من سطحها، وتكون نتيجة هاتين الحادثتين أن تستجيب الحيوانات استجابة مختلفة للضوء المتحرك والضوء أو الظلمة التي تزيد (أو تنقص)، فيؤدي اكتساب الحيوانات ذلك إلى ازدهارها فيزداد نسلها ويزيد على نسل غيرها من الحيوانات التي لا يتفق لها من الحظ ما اتفق لها.
أما النوع الثالث من أنواع التحسين فيجعل البقع التي تحس بالضوء في جزء غائر من سطح الجسم أو في منطقة ذات طرف بارز، فتضيق بذلك الزاوية التي يضيء الضوء منها مستقبلات الضوء فتستطيع هذه المستقبلات تحديد مصدر الضوء تحديداً أدق.
واذا ما استمرت عمليات التحسين المتدرج هذه مدة طويلة كافية أصبح لدينا في نهاية المطاف ثلاثة أنواع من العين المتطورة هي العين البسيطة التي تكون مستقبلات الضوء فيها جميعاً غائرة، والعين المركّبة التي تتألف من عدد من هذه العيون البسيطة ذات عدسات في شبكة كبيرة، والعين المصورة الحقة المؤلفة من عدة مستقبلات ضوئية غائرة كلها ولها عدسة وقدرة على الحركة.

(الحياة ولكن كما لا نعرفها)

هل يُعدّ لهب الشمعة حياً؟ فلهبُ الشمعة يتحرك أولاً حركة يستجيب فيها لما يحدث في المحيط من حوله، وهو جسم ذو حدود معروفة يحافظ عليها مدة من الزمن فيأكل الأوكسجين والشمع ويطرح أوكسيد الكربون الثاني والماء، وإن أتيحت له الشروط المناسبة استطاع أن يتكاثر وينشر نوعه.
وهل يمكن أن يُعدّ الإنسان الآلي أو الآلة المشكّلة بشكل الإنسان من الأحياء ؟ وقد نفترض أن مثل هذه الآلة لا تتكاثر ولا تحتوي نظاماً رمزياً للتكاثر، ولكنها مع ذلك تحدد لنفسها غايات كما تفاضل بين الأمور وتتحاور معنا حواراً عاقلاً.
ولا يوجد في الحقيقة تعريف للحياة متفق عليه، ولعل هذه حالة أخرى نقوم فيها بالتصنيف عن طريق الأمثلة النموذجية والاستمداد التلقائي أي الاستمداد المرتجل الذي لا تمكن المناظرة فيه.

ولكن هذا غير صحيح، فإن المهم هنا، وهو ما ينبغي تفسيره، هو مناسبة هذه البيئة المعيّنة الفلكية والفيزيائية لنا نحن، والانتقاء الطبيعي يفسّر هذه المناسبة أيضاً تفسيراً ممكناً، فقد ظهرت هذه البيئة الملائمة من كوننا تأقلمنا معها لا لأنها أُعِدّت وهُيّئت لنا.

رحابة الحياة

ولكن لنا عودة إلى هذا، فقد تكون بنيتنا المادية والشكلية الخاصة قد تطورت تطوراً يناسب هذه البيئة المعيّنة، ويمكن بذلك ألا تكون هذه الملاءمة من تدبير الله ورحمته بنا. ولكن، لِمَ صلحت الأرض للحياة، أيَّ حياة، في حين لم يصلح لذلك كثير من البيئات الأخرى كبيئة القمر مثلاً ؟ فقد بقيت الأرض بذلك كوكباً ذا خصوصية، لا لأنه مناسب لنا خاصة ولكن لأنه مناسب للحياة بأي شكل أو صورة.

وليس من اليسير مع ذلك أن نحدد درجة هذه الخصوصية، كما أنه ليس من اليسير أن نحدد تماماً صعوبة تقبل الحقيقة القاسية (وليس توافر الشروط الضرورية المناسبة للحياة على هذا الكوكب المعيّن إلا حقيقة قاسية). ولكن صعوبة تقبّل الحقيقة المرّة التي لا تفسير فيها تزداد كلما طال علينا الأمد دون أن نجد «رجالاً صغاراً خضراً»*، كما تزداد عندئذ خصوصية الأرض الظاهرة.

وكثيراً ما تُطرح هذه الحجة ليس للمقارنة بين الأرض والكواكب الأخرى بل لمقارنة هذا العالم الفعلي مع جميع العوالم الممكنة التي كان يمكن أن توجد بدلاً منه. فلو كانت قوة الجاذبية مثلاً أعظم بمقدار جزء واحد من مليون مما هي عليه لما أمكن لأي نجم أن يبقى مدة كافية لتطور الحياة العاقلة. فإن كانت الإمكانيات المعادية للحياة تزيد فعلاً زيادة كبيرة على الإمكانيات الصالحة للحياة فيمكن أن يقال عندئذ إن احتمال وجود هذا العالم الفعلي (الذي يصلح قليلاً على الأقل لقيام الحياة كما نعلم) احتمال ضعيف، ولا بد لوجود هذا العالم عندئذ من تفسير، وهلمّ جرّا كما سبق.

* آثرنا أن نترك العبارة كما جاءت في النص الإنجليزي little green men ولعل المؤلف يشير هنا إلى القصص الخرافية التي تتحدث عن ظهور رجال فضاء قادمين من كواكب أخرى (المترجم).

والحجة التي تُطرح على هذا النحو هي حجة ضعيفة في الظاهر لأنها تستلزم المقارنة بين العوالم الممكنة دون البيئات المحلية الحقيقية، أما أنا فلست أرى، بصراحة، نقداً حاسماً لهاتين الحجتين. وجوهر المسألة في ما أظن هو المبدأ الذي يقضي بأنه يمكن أن نستدل من الآثار المتماثلة على العِلل المتماثلة. وقد يقال إننا لا ندرك مفهوم التماثل إدراكاً واضحاً يمكن معه استخدام هذا المبدأ كما نريد، لذلك كانت أهمية محاورات هيوم هي في محاولة دراسة تصورات المماثلة الأخرى. ولكن الإدراك الواضح الكافي هو شكوى شائعة شديدة الشيوع بحيث لا نكاد نتصور قدرتها على دحض حجة من الحجج.

حجّة العِلّة الأولى

وهذه عودة إلى العلل مرة أخيرة. فإنه إن كانت لكل شيء عِلّة، فليس لسلسلة العلل من نقطة تبدأ منها، وكل حادثة حاولنا اعتبارها مبدأ كانت حادثة مسبوقة بعلل سابقة لها، فلا يمكن لها أن تكون بذلك نقطة البداية. ولكن سلسلة العلل لا يمكن أن تبدأ دون نقطة بداية. وهي قد بدأت مع ذلك فعلاً، فمن الضروري، إذاً، وجود حادثة واحدة على الأقل لا تحتاج إلى عِلّة، وهذه الحادثة لا بد أن تكون حادثة خاصة وتحتاج لذلك إلى تفسير. وبما أن هذه الحادثة لا يمكن تشبيهها في تلقائيتها إلا بأفعالنا العقلية الحرة، لذلك علينا أن نفترض، بحذر، وجود شيء يشبه العقل البشري مسؤول عن بدء هذا الخِضَمّ من خضمّ العلل والآثار الذي نشاهده من حولنا.

وهذا رد حديث على هذه الحجة القديمة لعالم الهيئة جوناثان هاليويل:

كيف بدأ هذا العالم في الحقيقة ؟ إن جواب علماء الهيئة الكمّيين عن هذا السؤال قد يكون مخيّباً للأمل، فبدلاً من الإجابة عن هذا السؤال كان علينا، برأيهم أن نعتبر هذا السؤال سؤالاً غير ذي موضوع. فإلى جانب الحوادث الفريدة (الشاذة) كالحادثة الأولية فإن التوابع الموجيّة التي تعطيها الفروض النفقية اللامحدودة تشير إلى أن النظرية النسبية العامة الكلاسيكية لا تصح وأن مفاهيم الزمان والمكان، فوق هذا، مفاهيم غير صالحة،

فلا يمكننا لذلك أن نسأل أسئلة تشمل مفاهيم الزمان والمكان (مجلة العلوم الأميركية، ١٩٩١).

ويتابع هاليويل فيتحدث في صراحة عن «المشكلات الحادة المتعلقة باختبار علم الهيئة الكمّي بالمشاهدة»، ويدعي مع ذلك أننا استطعنا بعلم الهيئة الكمّي أن نصوغ السؤال على الأقل صياغة ذات معنى وأن نبحث فيه.

لا ريب أننا يمكن أن نشك في معنى كلمات كالأوّلي والشاذ (الفردي) (والحادثة والعِلّة أيضاً) إن أبطلت مفاهيم الزمان والمكان. ألا تعني الأولية الأول؟ ألا يفترض الأول وجود تعاقب زمني؟ فإن افترضنا ظهور الفردية مثلاً من تخمّر الجسيمات الافتراضية في الخلاء السابق، فإن مفاهيم الزمان وربما المكان أيضاً تتسلل عائدة مرة أخرى في ما يبدو.

ومهما يكن من أمر فإن فردية هاليويل الأولية هي ضرب من البداية، والسؤال المطروح الآن هو هل من الأفضل أن نعتبرها أمراً غامضاً لا تمكن معرفته، محجوباً بغشاء من الغمام الكمّي، أو نعتبرها (كما اعتبرها أفلاطون وأرسطو وكثير غيرهما) نظيراً للفكر البشري؟

لقد وقف السير جيمس جينز، مثلاً، في صف الغائيين حين قال إن العالم يبدو فكرة عظيمة قبل أن يبدو آلة عظيمة. وهذه النظرة تفترض حقاً وجود ما قد يبدو أنه كيان غير ضروري هو الفكرة العظيمة، في مخالفة لموس حلاقة أوكهام*، ولكن إن كان الخيار البديل يفترض حدثاً هاماً أو أمراً فريداً لا يدور الأمر فيهما على أن المشاهدة عسيرة عملياً ولكنها مما لا يمكن مشاهدته من حيث المبدأ، أفهذا يكون أفضل ؟

ربما بدا أن الفكرة العظيمة مفهوم غير علمي لأنها تخالف التيار. ويظهر من تطور تصورنا للسببية (من الغايات إلى الدوافع إلى الارتباطات) أنه يتجه بعيداً عن التفسير المقبول بالبديهة نحو التنبؤ المجرد. فإن كان قولنا إن ب هي علة ج لا يعني إلا ارتباط

* قاعدة فلسفية منسوبة إلى الفيلسوف الإنجليزي ويليام أوكهام (القرن الرابع عشر) ومؤداها أنه يجب ألاّ تتعدد الكيانات إذا لم يكن من ضرورة لذلك (المترجم).

(آراء أينشتاين (١٨٧٩ – ١٩٥٥) وغيره في القصد والتصميم)

في كتابه «العالم كما أراه» (١٩٤٩) يتحدث أينشتاين عن القصد في العالم المادي ويقول في ذلك :

«يكشف (القانون الطبيعي) ذكاء أو قوة عاقلة فائقة يُعدّ تفكير الإنسان المنظم وفعله بالقياس إليها ضئيلاً لا شأن له».

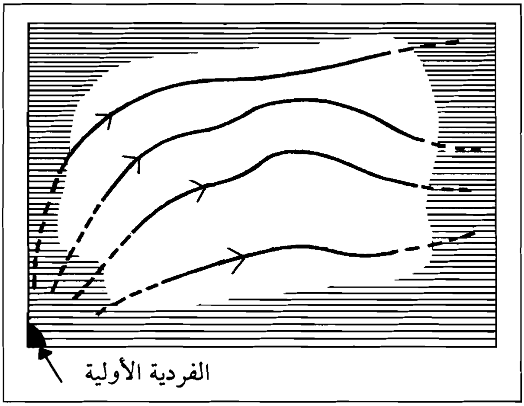
ويتفق العالم الفلكي سير فرد هويل مع وجهة النظر هذه فيقول :

«... يدلّ تفسير حقائق العالم وفق منطق العرف الشائع أن عقلاً سامياً فائق القدرة يتلاعب بالفيزياء... وأنه لا وجود لقوى ذات شأن للمصادفة العمياء في الطبيعة».

وممن سلكوا هذا النهج نجد أيضاً بول دايفيس الذي كتب يقول :

«إن القوانين التي مكّنت من وجود هذا العالم وجوداً تلقائياً تبدو هي نفسها نتاج قصد عبقري فائق، وإن كانت الفيزياء نتاج القصد والتصميم فلا بد أن تكون لهذا العالم كله غاية، ويستدل من دراسة الفيزياء الحديثة في نظري على أن هذه الغاية تشملنا نحن أيضاً».

وتعد مقالة بل نيوتن سمث (أصل العالم) وجهة نظر مفيدة وطريقة تناظر وتقابل هذا النوع من التأمل الفلسفي.



تمثل الخطوط في هذا المخطط تواريخ العالم الممكنة (بدءاً من حادثة أوليّة فريدة)، أما المنطقة المظللة فتمثل الغمام الكمّي... حيث لا وجود لمفاهيم الزمان والمكان.

ب وج، فإن رغبتنا في تفسير الارتباط على أساس الغاية أو الآلية المتوسطة تقضي باعتباره مرجعية أو ضرباً من النزعة البدائية التي تعوق عن العلم الحق. ولكن إحساسنا بالتفسير المقبول بالبديهة هو، دون شك، أمر أساسي في العلم الحالي باعتباره مرشداً في بناء النظريات، ولأنه، فوق ذلك، تسويغ منطقي للعلم نفسه.

الخلاصة

تجدر الملاحظة في خاتمة هذا الفصل أن الحجج المقدمة لا تبرهن على وجود الله، وكل ما يمكن أن يقال فيها هو أنها تقترح أمراً مماثلاً، وليس في هذه الحجج تسويغ العقيدة الدينية التي تتجاوز الأمل البسيط بأن شيئاً مماثلاً للذكاء البشري الحامي قد خلق هذا العالم، وهذا الشيء يمكن أن يكون صانعاً أفلاطونياً في صراع مع المادة العنيدة كما يمكن أن يكون خالقاً قديراً. بل يمكن أن يكون، كما يشير هيوم، أشياء مختلفة كثيرة. ولكن ما أكثر الحجج التي لا تثبت ما نريد منها أن تثبته، فإن حجة الاستدلال بالتمثيل (لإثبات وجود العقول الأخرى والمذكورة في الفصل السادس) أسوأ بكثير من هذه الحجج، وهي حجة كما يقول ميل وغيره تقوم عليها قناعتنا القوية بوجود التفكير عند الآخرين. وأعتقد أننا قد قلنا ما يكفي في استعراض المشكلات المحيطة بكثير من عقائدنا الأساسية. وكل من يتطلع إلى التغلب على علم اللاهوت الطبيعي، كما لا يزال يفعل كثير من الناس، عليه أولاً أن ينظم شؤون منزله، وهو أمر تزداد الرغبة فيه لأن منزله هو منزلنا نحن أيضاً.

(موس حلاقة أوكهام)

يؤكد وليم صاحب أوكهام أو أوكم (نحو ١٢٨٥ - ١٣٤٩) مستعملاً لغة الحضارة الفرنجية في زمانه (أي اللغة اللاتينية) فيقول ما معناه إنه ينبغي علينا ألا نفترض وجود أشياء لا ضرورة لوجودها. والسؤال المهم هنا هو الضرورة لأي شيء؟ هل هي ضرورة للتنبؤ بالطبيعة وتسخيرها؟ فلِمَ ينبغي أن يكون ذلك معياراً أساسياً لما هو ضروري؟

في محاورات «هيوم» يتلاعب «فيلو» ببعض الاحتمالات المتوافقة مع حجة القصد والتصميم (في العالم) فيقول :

إن هذا العالم قد يكون، وفق كل ما نعرفه عنه، عالماً ناقصاً حافلاً بالخطأ إذا قسناه إلى عالم سامٍ نتخذه نموذجاً، وما هو إلا المحاولة الفجة الأولى لإله طفل أهمل العالم الذي خلقه من بعد وهجره خجلاً من سوء ما صنع في محاولته الفجة هذه، أو هو عالم لم يبدعه إلا إله قاصر من أدنى طبقات الآلهة، وهو مثار هزء كبار الآلهة وسخريتهم، أو هو عالم صنعه إله شيخ في وقت عجزه وخرفه وتركه بعد موته عرضة لما ينتابه من الأحداث..

إن هيوم يقبل الاستدلال على وجود بعض التشابه بين الصانع البشري وعِلّة الوجود الأولى، ولكنه يؤكد مع ذلك على أن المسيحي يريد ما هو أكثر من ذلك.

هل توافق على أنّ... ؟

١- العين البشرية قد صُمِّمت للرؤية بداهة؟

٢- صلاح الأرض للحياة البشرية لا يمكن أن يكون مصادفة ؟

٣- لا بد من وجود عِلّة أولى ؟

٤- الأدلّة على الإيمان بالله وبوجود العقول الأخرى متماثلة في قوّتها؟

الفصل السادس والعشرون

الفلسفة

في هذا الفصل الأخير، نطوي المهارات الأساسية الدقيقة والبصيرة التي كنا نستخدمها، على نفسها. فهل لديها أية خصائص مشتركة مميزة؟ وهل يمكننا أن نعتمد عليها لتقودنا إلى الحقيقة؟

لنقلها بصراحة الآن وقد اطّلعتَ على قسط من الفلسفة (ولو بمقدار، إذا ما توخّينا الصراحة) فيمكننا أن نختم بسؤال آخر يختلف الفلاسفة حوله. وكالعادة، لدينا عدد من الأجوبة للسؤال، يبدو كل منها منطقياً بالنسبة إلى بعض الفلاسفة لبعض الوقت، لكنّ أيّاً منها لا يحظى بموافقة عامة. والسؤال، ببساطة، هو: ما هي الفلسفة؟

الفلسفة وفق الجذور الإغريقية للكلمة ينبغي أن تكون محبّة الحكمة. لكن دراسة أصل الكلمات etymology ليس بذي فائدة لنا هنا. ماذا نقصد بـ«الحكمة»؟

الفلسفة ليست على ما يبدو علماً (كون العلم يرجع بجذوره إلى معرفة، بحسب دراسة أصول الكلمات) إنها لا تتضمن، في الأساس، تجربة أو عملاً ميدانياً، كما أنها لا تنتج تنبؤات. إلا أنها أيضاً لا تلتفت إلى مسائل الذوق والتفسير (مثل النقد الأدبي)، أو إلى أمور الحقيقة والتفسير (مثل التاريخ)، أو إلى قضايا الحقوق والتفسير (مثل القانون). فيكون السؤال بالعودة إلى التفكير في المسائل التي كنا نستعرضها، أي نوع من المسائل هي؟

في هذا الفصل سأترك كل ادّعاء للموضوعية يذهب أدراج الرياح، وأخبركم ما أعتقد أنه الفلسفة، مع الأخذ في الاعتبار أن العديد من الفلاسفة الذين يفوقونني شهرة قد لا يوافقونني.

شبكة المفاهيم

يمكننا البدء بحقيقة أن بعضاً من مفاهيمنا هو أكثر أهمية وأعمق رسوخاً في طريقة

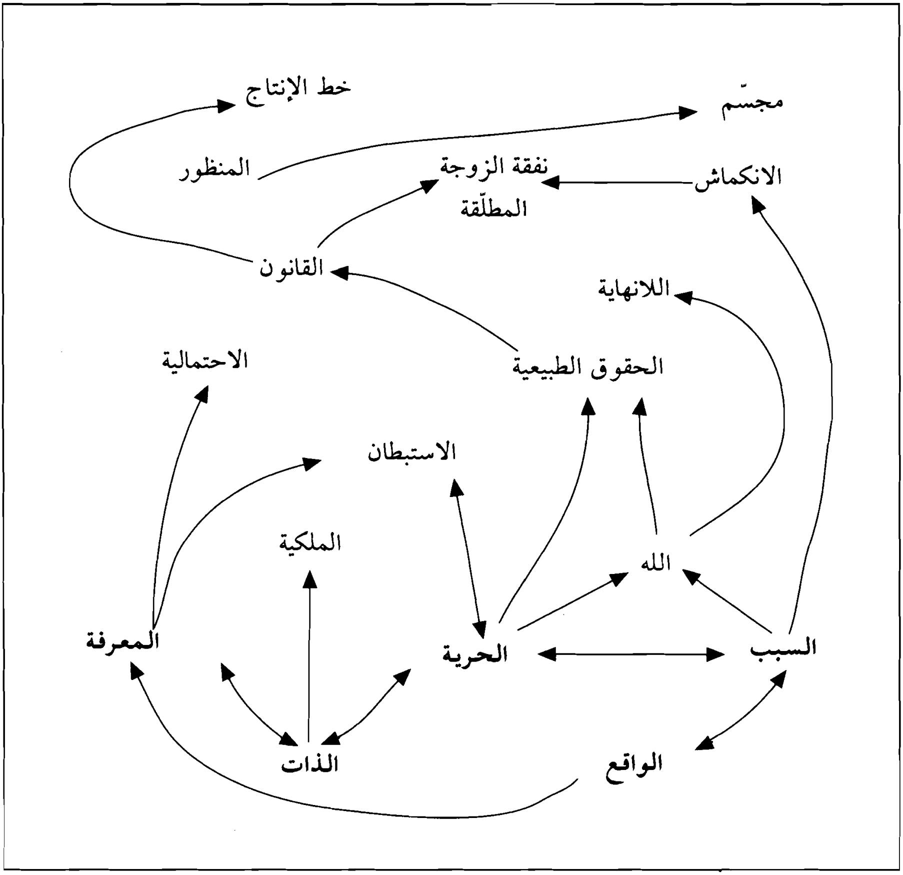
العلم	كيف يتقدّم العلم؟ كيف يعمل الاستقراء؟
العقل	هل الأفكار موجودة فعلاً؟ هل يتفاعل العقل والجسد سببياً؟ هل للآخرين عقول؟
الحرية	هل الحرية هي مجرّد غياب القيود؟ هل الأخلاقية هي مجرّد مصلحة ذاتية متنوّرة؟
المعرفة	كيف علينا أن نحدد المعرفة؟ هل أيّ شيء أكيد؟ هل تشابه أفكارنا أشياء خارجية؟ هل هناك وجود لِلْذّات؟
اللغة	هل المعاني عبارة عن أفكار؟ كيف نسمّي ونصنّف ونتواصل؟
الموضوعية	ما هي الحقيقة؟ هل الواقع مستقل عنا؟
الله	هل الله موجود بالضرورة؟ هل تُعتبر العِلّة الأولى كفكرة؟

حياتنا من البعض الآخر. يمكننا على الأرجح تدبُّر أمرنا دون مفهوم نفقة الزوجة المطلّقة، أو الانكماش الحلزوني أو الرسم المنظوري في الفن. فالحياة البشرية ممكنة من دون هذه المفاهيم التي يمكن الاستغناء عنها نسبياً. لكن، من جهة ثانية، من الصعب أن نرى كيف يمكن التدبّر من دون مفهوم السببية، أو المعرفة، أو الحرية.

فكلما كان مفهوم ما راسخاً بعمق جاء الشعور بتأثيره واسعاً في حياتنا، فضلاً عن علاقته بمفاهيم أخرى. فالمفهوم العميق له علاقات منطقية بالعديد من مفاهيم المستويات العليا، وهذه العلاقات يمكن أن تكون في بعض الأحيان مباشرة، لكنها يمكن، أيضاً، أن تكون صعبة التحديد وغير مباشرة. يستتبع ذلك أننا إذا كنا نريد أن نفهم شبكة المفاهيم الخاصة بنا، فإن حل مشكلة هذه العلاقات المنطقية ورؤيتها بوضوح مسألة لها بعض الأهمية. هذا الصراع نحو نظرة إجمالية ثاقبة للعلاقات بين المفاهيم يشكل أحد الدوافع للتفكير الفلسفي.

كما يبرز أحد الدوافع الفورية من تصادم المفاهيم. وعلى غرار أية بنية إنسانية تقام خلال فترة طويلة، نجد، بطبيعة الحال، تغيّرات في النيات وتبدّلات في النمط والمضمون وتشقّقات في نسيج نظام مفاهيمنا. فمفهوم من المستوى المتوسط، مثل مفهوم الحق الأخلاقي، أو مفهوم الاحتمال، أو مفهوم الاستبطان، يمكن أن يكون على توتّر مع أحد المفاهيم العميقة، أو عبر أحد المفاهيم العميقة، يمكن أن يكون غير متوافق مع مفهوم آخر من المستوى المتوسط. وفي أي من هذه الحالات المتنوعة من النزاع يجب رسم مسارات بديلة مع استدلالاتها للخروج من المشكلة.

إضافة إلى النزاعات المؤكدة التي نرثها، فإن مفاهيمنا تخضع لضغوطات التغيير بشكل مستمر. فلا بد أن الفلاسفة يعرفون بعض الشيء عن الضغوط الخارجية التي تؤثر في المفاهيم المثيرة لاهتماماتهم ـ مثل الضغوط العلمية على مفهوم السبب ـ، لكن اهتمامهم المهني المحدد هو في تأثيرات مفهوم في مفهوم آخر. وحين تولد، لدى أحد ما، فكرة جديدة مثيرة للاهتمام ـ (مثل معالجة الكمبيوتر، أو التصويت للنساء، أو الاستنساخ، أو حقوق الحيوانات) ـ فإنها تدفع بطريقها إلى شبكة المفاهيم الموجودة.



(«جون ستيوارت» ميل حول الفلسفة)

«... الفلسفة، التي تظهر للسطحي كشيء بعيد للغاية عن قضايا الحياة والاهتمامات الظاهرية للبشر، هي في الحقيقة الشيء على الأرض الذي له أبلغ التأثير عليهم، وعلى المدى الطويل يتجاوز أي تأثيرات أخرى عدا تلك التي يجب عليه أن يرضح لها».

مقالة حول بينثام (١٨٣٨)

وهكذا يحاول الفلاسفة أن يستجلوا العلاقات بين هذه المفاهيم الموجودة والمفهوم الجديد الجَسور الذي أتى يجاورها.

لسوء الحظ، جاءت العلاقات بين المفاهيم متعددة بشكل محيّر، إذ إنه يمكن الربط بالتأكيد بين أي مفهومين من خلال عدة مسارات في وقت واحد. فكيف يمكننا أن نميّز أهم الروابط؟ أمّا الأساليب المركزية للفلسفة - البحث السقراطي عن التعاريف، البحث ما بعد الديكارتية عن الدفاعات ضد الشك، التأمل المتعالي*، البحث المعاصر عن ظروف الحقيقة أو ظروف التأكد assertibility - فهذة كلها يمكن فهمها على الوجه الأكمل كاستراتيجيات لملازمة أكثر المسارات أهمية في لغز الوصل ما بين المسارات، وهي بالطبع مخططات غير تامة. يقول بيتر ستروسون (١٩١٩-): «... الفلسفة التي تأخذ الفكر الإنساني ميداناً لها بشكل عام... معقدة ومتعددة الأوجه إلى درجة... أن أي علم لفيلسوف معيّن... يجب في أحسن الحالات أن يشدد على بعض أوجه الحقيقة، مقابل التضحية بأوجه أخرى». وقال أيريس ميردوك مرة إن الفلسفة في غاية الصعوبة للكائنات البشرية، وهذه وجهة نظر لا يمكن لأحد أن يهملها مباشرة.

غاية الفلسفة

مرة أخرى، لماذا نتعاطى الفلسفة؟ من الجميل بالطبع أن تكون لدينا مجموعة مفاهيم متماسكة ومفهومة، لكن ربما لا يكون ذلك أساسياً بقدر ما يميل المنطقيون إلى الاعتقاد. وربما يمكننا أن نخرج من تخبّطنا بين المفاهيم المتضاربة، ما دامت لا تتنازع بوتيرة متكررة أو بشكل علني متزايد (إحدى الحالات التي تعزز هذه النقطة هي ازدواجية «الموجة / الذرّة») وهناك دافع آخر، وهو أن التطور التدريجي للمفاهيم مثير للاهتمام بحد ذاته. فإذا كان دبّور التين يستحق الدراسة (وهو يستحقها فعلاً)، كذلك يستحق تطور نظام المفاهيم لدينا.

* لا توجد كلمة دقيقة في اللغة العربية لهذا المفهوم الكانطي TRANSCENDENTALISM الذي يقول بالتعالي فوق أية تجربة ممكنة في ما يتعلق بالمعرفة. وقد آثر بعض الباحثين في الفلسفة في اللغة العربية اعتماد كلمة «ترنسدانتالي» كما هي، للمحافظة على اللطائف التي تتضمنها هذه العبارة بلغتها الأصلية (المترجم).

(«ريتشارد رورتي» (١٩٣١ـ) حول طبيعة الفلسفة):

«قلّما كانت الفلسفة المثيرة للاهتمام اختباراً لأطروحة ما في ما لها وما عليها. هي في العادة، ضمناً أو صراحة، منافسة بين مفردات مترسخة أصبحت مصدر إزعاج، وبين مفردات جديدة مشكّلة نصفياً تعدنا بأشياء عظيمة بشكل غامض». (المصادفة، التهكم والتضامن، ١٩٨٩)

بحسب رورتي، الفلسفة لا تكتشف، أو تساعد في اكتشاف أي شيء حقيقي عن العالم المستقل. وفي رفضه لتقليد يمتد على الأقل من لوك إلى كوين، يفكر بنفسه «كمساند للشاعر وليس الفيزيائي»، لكنه لا يعتبر ذلك انتقاصاً لمنزلته، حيث:

«... يخترع العلماء أوصافاً مفيدة للعالم بقصد التنبؤ وضبط ما يحدث، مثلما يخترع الشعراء والمفكرون السياسيون أوصافاً أخرى له لأغراض أخرى. لكن لا يوجد تفسير عقلاني تكون بموجبه أي من هذه الأوصاف تمثيلاً دقيقاً لما عليه العالم بذاته.»

يوجد في براغماتية رورتي الراديكالية (كما يبدو لي) مصدران رئيسيان للقوة. أعتقد أنه علينا الاعتراف بأنه،

١ـ. لا يمكننا أن نقدّم شرحاً على الورق لما يمكن أن يكون التقابل بين تمثيل للعالم والعالم نفسه (أنظر الفصل ٢٢)،

٢ـ. أن الفلسفة (مثل العلم والشعر وأي نشاط إنساني آخر) مكيّفة بالعوامل الثقافية واللغوية والنفسية. الفلسفة هي «الزمن المستوعب بالفكر» ـ وهذه نقطة يرجع رورتي الفضل فيها إلى هيغل.

لكن، لا تتطلب منا أي من هذه النقاط، بقدر ما أستطيع أن أرى، أن نتخلى عن مفهوم العالم المستقل الذي نستطيع أن نمثله بدقة إلى حد ما، ومعرفته مباشرة إلى حد ما.

لكن ربما كانت الدوافع الأساسية أنانية، أو على الأقل، ذاتية الاعتبار. أولاً، إن مفاهيمنا بخصوص أنفسنا هي مزيج من هذه الاعتبارات. فهي أيضاً تتغير تحت أنواع الضغوط الخارجية كافة، ومع جميع أنواع التعديلات الداخلية للتوتر. وليس من قبيل الصدفة أن جميع المفاهيم التي كنا نطّلع عليها تؤثّر بشكل حميم في من نحن وفي ما نكون. إذا كانت الفكرة الجوهرية للسبب هي الغاية، عند ذلك تتفرع منها غاية لنا. فإذا كانت الفكرة الجوهرية آلية، فإننا آلات، وهكذا. ثانياً، إن شبكة مفاهيمنا هي ما نفكر فيه: فهي تعرّفنا، في نقطة معيّنة في التاريخ، كمخلوقات تستطيع أن تفكر. يتبع ذلك أن التغيير في أي من مفاهيمنا العميقة هو تغيير في من نحن وماذا نكون.

إنيّ أقول إن الفلاسفة هم مواكبو هذا النوع من التغيير. فعملهم هو مراقبة التوترات التي ترسيها الضغوط الداخلية والخارجية على مفاهيمنا، بقدر ما هو ممكن بشرياً، وإيجاد الطرق التي يمكن فيها لنظام المفاهيم لدينا أن ينمو كردّ عليها. وإذا كانت الرياضيات تتعامل بالعلاقات المنطقية بين الأرقام (وهي علاقات ثابتة في بعض المجالات ومتطورة في البعض الآخر)، حينئذٍ يمكننا القول إن الفلسفة هي رياضيات المفاهيم. فهي على غرار الرياضيات لا تتضمن تجربة أو عملاً ميدانياً، بل تتعامل بالحقائق «الأزلية». وعلى غرار الرياضيات أيضاً، وبالرغم من أنه يمكن أن تكون لها تأثيرات عملية مباشرة خلال عقد أو ربما عقدين من الزمن، فإن أهميتها الحقيقية أكثر عمومية على مقياس قرون من الزمن. ومن ناحية أخرى، فإن الفلسفة بخلاف الرياضيات قلّما تستطيع عقد الآمال على الاضطرار إلى البرهان. فالمفاهيم بالمقارنة مع الأرقام هي في غاية الثراء والافتقار إلى التحديد.

رياضيّات المفاهيم

إذا كنا نقبل فكرة الفلسفة هذه، على أنها رياضيات المفاهيم، فإن إحدى التبعات السعيدة لذلك هي أن الخلافات المستوطنة بين الفلاسفة لم تصبح شيئاً متوقعاً فحسب، بل شيئاً جيداً بإيجابية. فحين يختلف الفلاسفة فهم في الواقع يستكشفون طرقاً مختلفة

يمكن للمفاهيم أن تتطور فيها، وهي مسارات مختلفة للخروج من بعض مآزق المفاهيم. بيد أن الفكرة نفسها تفسِّر نزعة الفلسفة إلى إثارة الأسئلة التي، كما قال سقراط، تشلّنا مثل أسماك الشفنين اللاسعة.

فالفلسفة تظهر على أنها تخلق أو تغتبط بالأسئلة التي ليس لها أجوبة (كما اكتشفتم على الأرجح في أقسام «هل توافق») لأن أسئلتها تنبع من مجالات عدم كفاية المفاهيم أو تضاربها. وتكمن المشكلة الفلسفية حيث لا توجد لدينا (حتى الآن) المفاهيم التي تمكننا من أن نرى كيف تجد مسألة ما حلاً لها. هذا يعني أن شأن الفلسفة هو التفكير في ما لا يخطر ببال حالياً. ولا غرابة في أنها تبدو مستعصية.

تنقسم الرياضيات إلى نوعين ـ النظري البحت والتطبيقي. ويمكننا في الوقت نفسه التمييز بين الفلسفة الخالصة، وهي السعي العقلي لحل العلاقات بين مختلف المفاهيم في حالتها المجردة، وبين السعي الملموس لتطبيق هذه العلاقات التصورية على العالم وعلى طريقة عيشنا فيه. لقد ركّز هذا الكتاب الموجز على الجانب العقلي لأنني أعتقد أني أرى فيه نمطاً، وهو تطور مفهوم الغاية الطبيعية ورفضه في القرن السابع عشر. لكن، سأقول بصراحة، إن تطبيق المواد المطلقة على الوقائع الثابتة، كما في الرياضيات، ليس اختباراً مهماً للنجاح بالنسبة إلى الفيلسوف الخالص فحسب، بل يشكّل أيضاً، مثل السابقة في القانون، تعريفاً عملياً لما يعنيه الفيلسوف الخالص حقيقة.

كما أن المقارنة مع الرياضيات تجعل العلاقات بين الفلسفة والعلم واضحة. فمن الممكن ممارسة رياضيات المفاهيم مع أي مفهوم مثير للاهتمام، وهناك بالطبع مفاهيم مثيرة للاهتمام في العلم، كما في السياسة أو الدين أو الأدب أو العرف الشائع. وبعض هذه المفاهيم يتضمن معرفة تقنية أكثر من غيره. فالمفاهيم الدينية مثل الصلاة أو الإيمان (يرمز القربان المقدّس إلى جسد المسيح) على سبيل المثال، أو المفاهيم الأدبية مثل الخيال أو المجاز أو المفاهيم العلمية مثل الإثبات أو التكاملية، قد تنطوي على الكثير من الاستقراء induction في هذا الميدان إذ يتوجّب على غير المتمرّسين، في الواقع، أن يتوخّوا الدقة والحذر في مقارباتهم لأنه، يمكن لمنظور هؤلاء، في الوقت نفسه، أن

يكون على قدر من الأهمية، إذا ما رافقه وعي لأوضاع موازية تشمل مفاهيم أخرى، وهو وعي للترابط الداخلي بين مختلف المفاهيم، ووعي للأساليب والخطط المعتمدة في أماكن أخرى في رياضيات المفاهيم. فليس هناك من حاجة إلى رؤية الفلسفة إما كخادم للعلوم أو كسيّد لها، ولا حاجة إلى تحديدها كنظام أدبي لا علمي. فتطوير المفهوم يحدث في كل شأن.

الخلاصة

إن مجمل مشروع حضارتنا - وهي بمثابة برج بابل لنا - يرفع نفسه نحو السماء، نحو محل لقائها المتخيل مع الله. إنه يبني دوماً - متخلصاً من ثغرات البناء العظيمة ومستبدلاً إياها بأخرى. وحولها وداخلها، يقوم الفلاسفة بما يفعلون، وعلى الأغلب دون تأثير، أو مجرد إيجاد السلوان لبعض السقوط المرعب لبرهة ما. فتصدر الأصوات المتقارعة والغبار والجلبة من جرّاء البناء والهدم. ومع ذلك، ومن حين إلى آخر، وبطريقة ما، يترك أرسطو آخر، أو ديكارت حديث أو هيوم جديد، أثراً مختلفاً ثانياً.

وبما أن هذا الأثر هو من وما نحن عليه، فيبدو أن الفلسفة هي مهمة (بالنسبة إلينا) بقدر ما هي صعبة «مستعصية»، وهي إحدى الحقائق الاستقطابية، مثل اختصار الحياة، مع نزوع متساوٍ إلى التشجيع والإلهام.

(أنظر ــ ما من أساسات)

في أفضل أداء لخدعة الحبل الهندية، حين يتسلّق الرجل الحكيم إلى أعلى الحبل، فهو يسحبه معه بحيث يبقى غير مسنود في الهواء. فالخيط الذي تسلّقناه كان تاريخ التغيرات في مفهوم السبب: لقد عرضت معظم المشكلات المركزية للفلسفة الحديثة كما لو كانت خُلقت من قبل هذه التغيرات. وقد حان الوقت الآن لسحب هذا الخيط إلى الأعلى خلفنا بالقول إن مفهوم السبب نفسه قد تغيّر نتيجة تطورات تاريخية، وفلسفية متعددة ـ نتيجة مفهوم لوثر للعدالة الإلهية بقدر ما هو نتيجة للاستكشافات الجغرافية وإعادة استكشاف التشكيك اليوناني أو التلسكوبات والبنادق الفضلى. لقد استخدمنا الموضوع العرضي فقط كتوضيح للترابط ما بين المشكلات الفلسفية، وليس كمحرك لا يتحرك في تاريخ الأفكار.

لدينا ها هنا خدعة اختفاء أخرى. لقد أمعنّا في استخدام فكرة ـ أن تكون حقيقياً هو أن يكون لديك دور سببي. هل لاحظت أن هذا دائري؟ إن الدور السببي فقط (بخلاف الدور المتخيل أو الأسطوري) يؤسس حقيقة الشيء. ولذلك فنحن ليس لدينا اختبار للحقيقة بعد كل هذا. أترك الأمر للقارئ ذي الضمير الحي أن يبدأ في الصفحة الأولى، ويعيد قراءة الكتاب مع إبداء التعديلات اللازمة.

هل توافق على... ؟

١ ـ أنّ الفلاسفة فسّروا العالم فقط. وما يهمّ هو تغييره؟

---

٢ ـ أن لن يكون هناك نهاية لاضطرابات الدول أو حتى الإنسانية نفسها حتى يصبح الفلاسفة ملوكاً في هذا العالم؟

---

٣ ـ أنّ الفلسفة تضع كل شيء أمامنا ببساطة، لكنها لا تفسّر ولا تستنتج أي شيء؟

---

٤ ـ أنّ الفلسفة بالنسبة إلى العلم هي كجذور الشجرة بالنسبة إلى الجذع؟

خاتمة

من المؤسف أن نختم «هذه النظرة الإجمالية» لتاريخ الموضوع دون أن نقول شيئاً ذا أثر مفاجئ حول تاريخها. لذلك سأعرض هنا ما أتنبّأ به للمستقبل. وإذا لم يتحقق في أثناء حياتي فلن أستغرب ذلك كثيراً.

قلت في نهاية الفصل الأخير إن التغيّرات في مفهوم السبب كانت هي نفسها نتيجة تغيّرات أخرى. لكن حتى لو لم يكن يُنظر إلى التغيّرات في مفهوم السبب كمحرّك رئيس في تاريخ الأفكار، لكن مع ذلك يبدو أنها ترتبط بشكل جيّد مع العصور الذهبية للفلسفة.

لقد برز أفلاطون وأرسطو من نزاع بين الغائيين والذرّيين. أناكسغوراس وديوجينيس من أبولونيا في الفيزياء، أمبيدوكليس في علم الأحياء، سقراط في الأخلاقيات وعلم النفس ـ جميعهم اتفقوا على أهمية الغاية، ضد النظرة الذرّية للوسيبوس وديموقريطوس، والتي تم تبنّيها لاحقاً من قبل أبيقوروس ولوقريتيوس، والقائلة بأنه يمكن تفسير أي شيء بالتحركات العشوائية للذرّات. في تلك النقطة كانت الذرّية فكرة لم يحن وقتها بعد، وكان انتصار الغائية قد تأكد في أعمال أفلاطون، الذي له غاية ضخمة تلقي بظلالها على الكون ويؤمّنها مخترع خارجي، أو بديلاً من ذلك في أرسطو، الذي يقضي بأن الأشياء تميل طبيعياً نحو حالة نهائية خاصة بنفسها.

أما العصر الذهبي الثاني للفلسفة ـ عصر ديكارت وهوبس وهيوم وكانط ـ فقد حدث لأن مفهوم أرسطو للسبب النهائي قد فشل، كما أن فكرة العناية الإلهية الخارجية، رغم أهميتها الكبرى لـ كوبرنيكوس وكيبلر، ديكارت ونيوتن، لم تساعد في شحذ أو إعطاء مضمون للتحقيق العلمي. فقد توصّل الناس فجأة إلى الاعتقاد بأنه يمكنهم أن يمارسوا العلم دون الغائية. هذا التطور في المفاهيم، بغضّ النظر عن أي شيء آخر سبّبه، أوجد عملاً للفلاسفة كي يقوموا به.

يبدو الآن أن رقّاص الساعة قد تأرجح بعيداً. فنحن نعيش مع الإدراك المتنامي بأن بعضاً من مفهوم الغاية أو النزوع ـ نحو ـ النهاية لا يمكن الاستغناء عنه. سيبزغ فجر العصر الذهبي التالي للفلسفة (نصل أخيراً إلى تنبّؤي) حين يكون لدى أحد ما فكرة جيدة حقاً حول ما هو نوع المفهوم الذي ينبغي أن يكون هذا عليه. والمشكلات الرئيسية التي ستكمن في طريق هذا الشخص المقدام ستؤمّن بعض التوجيه حول:

١ـ متى وكيف يبرز لنا أن نقرأ النزوع ـ نحو ـ النهاية وأن نحوّله إلى سلسلة من الأحداث البهيمية.

٢ـ متى وكيف يُبرَّر لنا تمييز النزعات ذاتية المصدر من تلك المفروضة خارجياً،

٣ـ المضامين المنطوية على هذا المفهوم الجديد عن السببية والواقعية والحرية والمعرفة والبقية.

مع أفضل تمنياتي بالتوفيق للقرّاء.

(السببية والسياسة)

إن العدسة السببية التي كنا نستخدمها عبر هذا الكتاب قد جلبت نقطتين إلى بؤرتها:

١ ـ أن الكثير من مواضيع برنامج الفلسفة الحديثة أُطلقت بواسطة رفض التفسير الغائي في القرن السابع عشر،

٢ ـ أن نظرية السببية التي نتبنّاها لها تبعات واسعة التأثير للأشياء التي يمكن أن نقولها عن مشكلات أخرى في الفلسفة - بتوضيح الترابط العام ما بين المشكلات الفلسفية.

ها هنا مثل نهائي لتوطيد كلتا النقطتين. تختص الفلسفة السياسية بشكل رئيس بمسألة طاعة الحكومة. لماذا يتوجب على الناس أن يفعلوا ما تمليه عليهم حكوماتهم؟ تحت أية ظروف ينبغي عليهم أن يعصوا أو يثوروا؟

لقد غدت هذه الأسئلة ملحّة فجأة في القرن السابع عشر، جزئياً بسبب الحروب الدينية التي تبعت الإصلاح. لكن ربما كان رفض الغائية مديناً بعض الشيء أيضاً للنظريات السياسية لـ بودين وهوكر وجروتياس وفيلمر وهوبيس ولوك.

ماذا يمكن أن يكون الرابط الموجود بين الأسباب الغائية الأرسطية وتبرير سلطة الحكومة؟

أما بصدد طريقة تفكير الأسباب الغائية، فإن الأشياء لها حال نهائية تنزع إليها طبيعياً. فالنار تنزع طبيعياً إلى الارتفاع إلى النجوم؛ والحجارة تنزع طبيعياً إلى إعادة الانضمام إلى الأرض؛ والنباتات والحيوانات تنزع طبيعياً نحو حالة تستطيع معها التناسل.

والناس أيضاً لديهم حالة نهاية طبيعية، التي هي، بتعبير عام (بحسب أرسطو)، العيش بشكل منطقي عاقل في المدينة-الدولة. لكن، إذا نظرنا بمزيد من التفصيل، فإن الناس يختلفون بالطبع بعضهم عن بعض، وبالنسبة إلى بعضهم، فإن الحالة النهائية هي أن يحكموا. أما الآخرون فهم ببساطة مولودون كي يخدموا. بهذه الطريقة، وجد أرسطو سهولة في قبول نظام العبودية. كما أن هذا النوع نفسه من التفكير يجعل المجتمع الإقطاعي الطبقي يبدو طبيعياً تماماً: من الطبيعي للملك أن يحكم والخادم أن يكدح بقدر ما هو طبيعي للنار أن ترتفع والحجر أن يقع.

إذا رُفضت فكرة الحالة النهائية الطبيعية أو السبب الغائي، فإن هيكلية القوة التي تطورت في مجتمع معيّن يبدو فجأة أنها لم تعد مقدّرة، بل فقط ما هي عليه الأمور الآن بالمصادفة. أما شرح لماذا ينبغي أن تكون الأشياء بهذه الطريقة، أو بطريقة أخرى، فيصبح فجأة مسألة حياة أو موت بحرفيّتها.

آصف ناصر محامٍ وسفير سابق، مارس مهنة التدريس لسنوات عدّة. من ترجماته «موت بائع» - آرثر ميللر، «قلب الظلام» - كونراد، «تاريخ موجز للمواطنية» - ديريك هيتر و«محمد حسين فضل الله مسيرة قائد شيعي» - جمال سنكري، الصادران عن دار الساقي.

«... كتاب مفعم بالحياة، مرح ومثير، تمتّعت بقراءته بكل ما في الكلمة من معنى».

بيل نيوتن ـ سميث، كلية بليول، أوكسفورد

«يعكس الاهتمامات والقضايا الحالية بشكل جيد فعلاً... سهل المنال للمبتدئ والقارئ العادي المهتم... جذاب وإبداعي وعميق...».

جوناثان وستفال، جامعة ولاية أيداهو

في هذا الدليل الحيوي المعبر تعود الفلسفة إلى الحياة. وباستخدام فكرة السببية المركزية كمبدأ إرشادي، يبين برندان ولسون كيف يصبح تاريخ الفلسفة تسلسلاً واضحاً وطبيعياً للأحداث. وتكشف وجهة النظر، الناتجة عن ذلك، الروابط العميقة بين مشاكل العلم والعقل والحقيقة والحرية والمسؤولية والمعرفة واللغة والحقيقة والدين.

سيتمكن المقاربون الجدد للفلسفة من التعاطي مع الأسئلة والأفكار العظيمة في العرف الغربي. الكتابة واضحة وخالية من الإبهام، بينما تعطي بنية، «الفصل ـالقصير»، القارئ، الوقت للتوقف والتفكير في كل خطوة على مسار الطريق. تمهد رشاقة الاسلوب وجزالة التنسيق، أولاً، إلى سهولة الوصول: كما أنّ التوضيحات تشمل الرسوم والمخطّطات البيانية فضلاً عن صور الفلاسفة من أرسطو إلى فيتكينشتاين.

ISBN 978-1-85516-728-5
9 781855 167285 >

كلمة
KALIMA

DAR AL SAQI
دار الساقي

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة